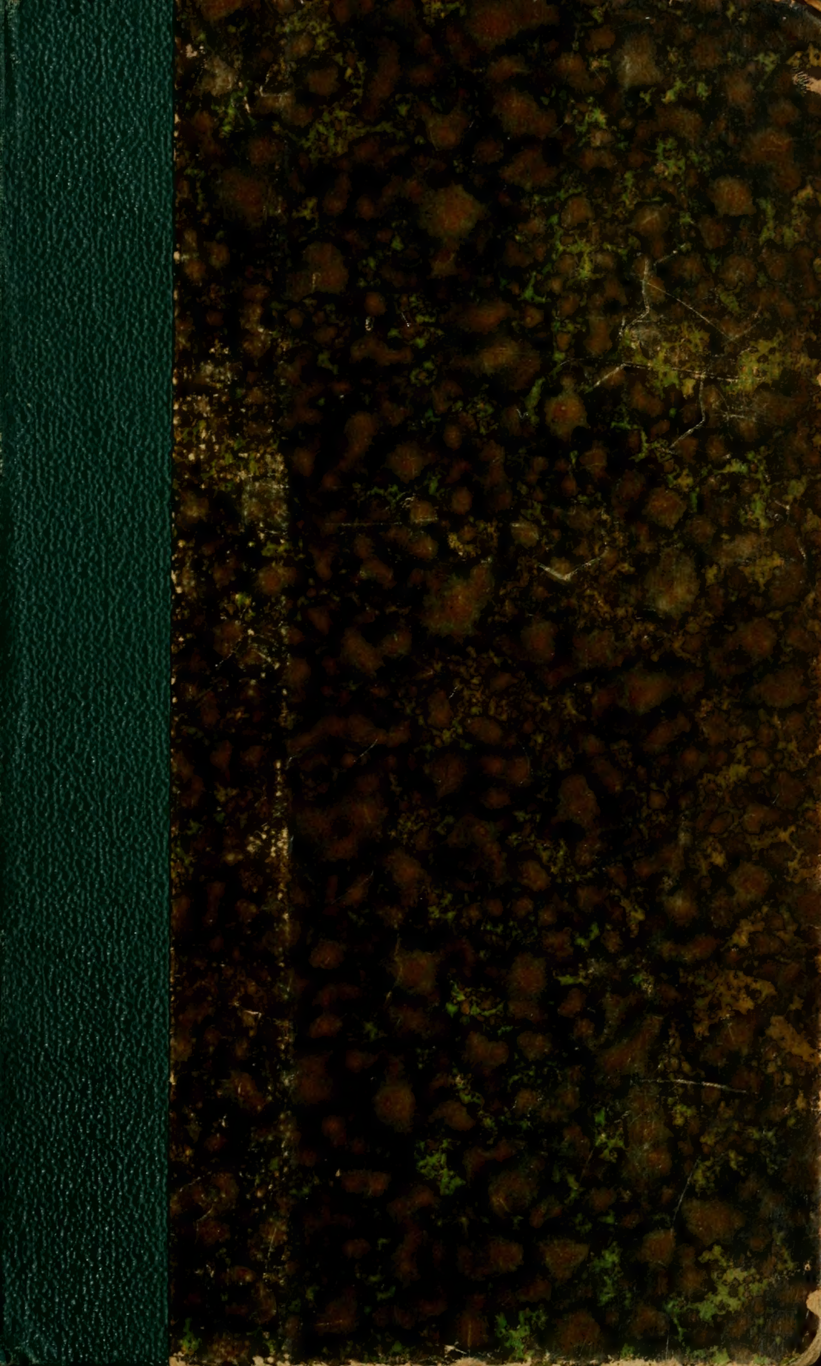
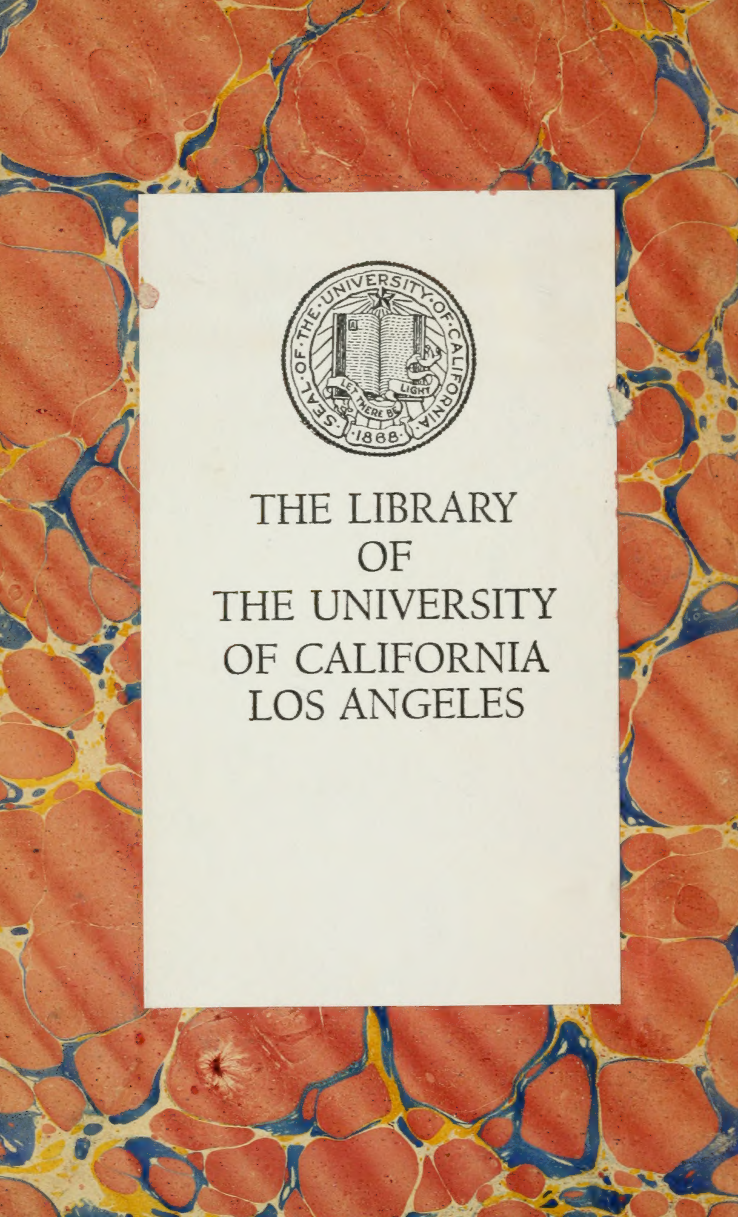
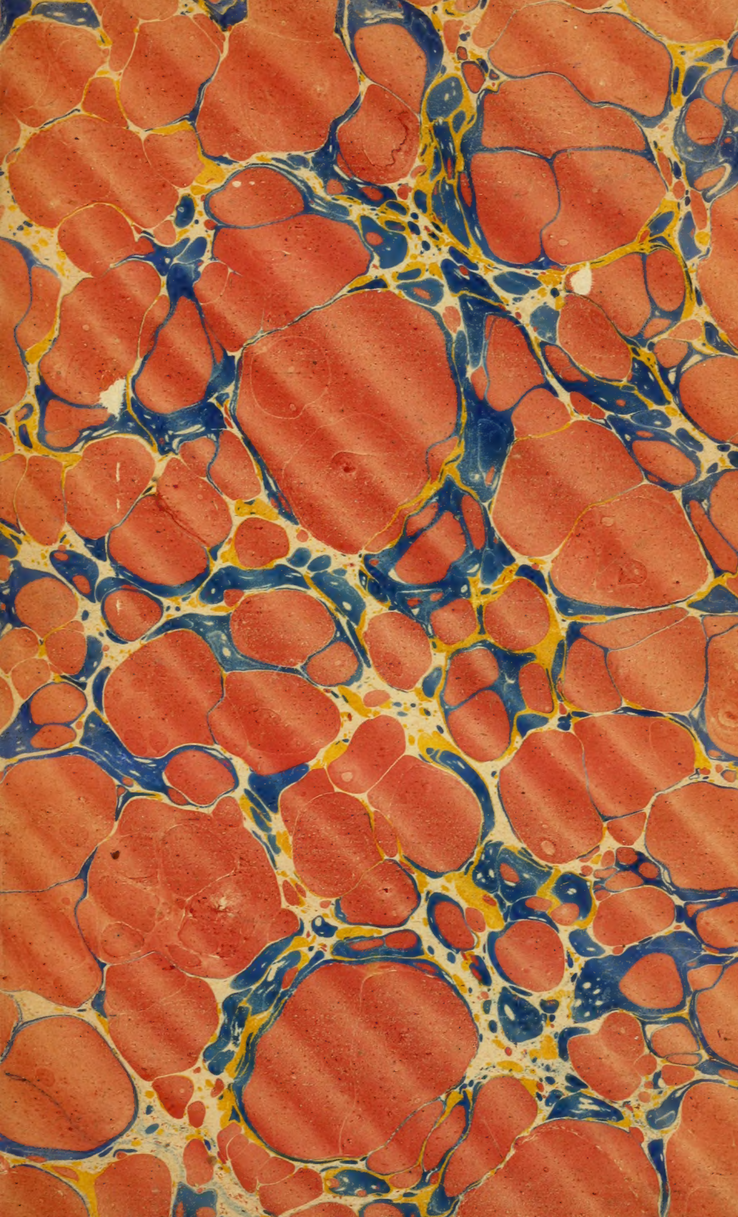
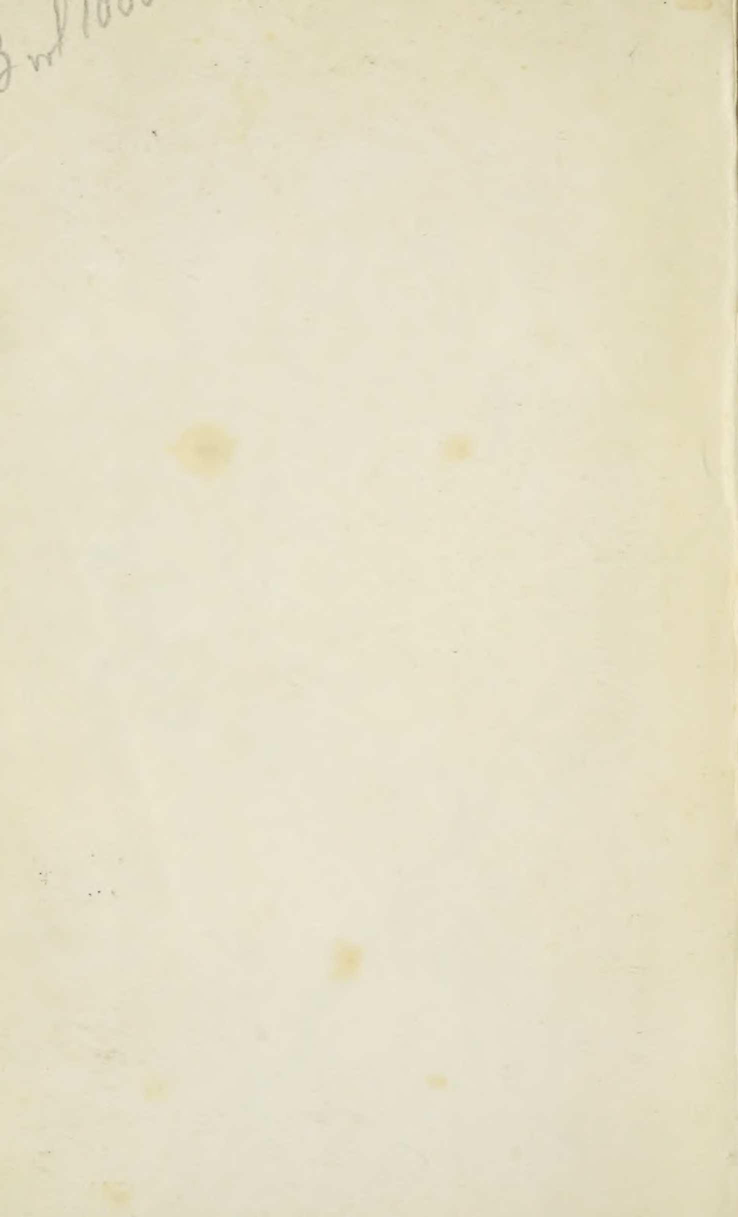



SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868





Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public : il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ici a prouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare. — Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XI[e] siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge.—Les institutions de la chrétienté.

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XV[e] siècle.

La théologie catholique depuis le XVI[e] siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVI[e] siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

VOLUMES PARUS :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. PAUL ALLARD. *Septième édition.*

Histoire des Dogmes : I. La théologie anténicéenne, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. *Cinquième édition.*

Anciennes littératures chrétiennes : I. La littérature grecque, par Mgr PIERRE BATIFFOL. *Quatr. édition.*

Anciennes littératures chrétiennes : II. La littérature syriaque, par M. R. DUVAL, professeur au Collège de France. *Troisième édition.*

L'Afrique chrétienne, par DOM H. LECLERCQ, bénédictin de Farnborough. Deux volumes. *Deuxième édition.*

L'Espagne chrétienne, par DOM H. LECLERCQ. *Deuxième édition.*

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par DOM FERNAND CABROL, abbé de Farnborough.

Le Christianisme dans l'Empire perse, par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Deuxième édition.*

L'Église byzantine de 527 à 847, par le R. P. J. PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Deuxième édition.*

L'Église et l'Orient au Moyen Age : Les Croisades, par M. LOUIS BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Deuxième édition.*

Le grand schisme d'Occident, par M. SALEMBIER, professeur à la Faculté de théologie de Lille. *Quatrième édition.*

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. JEAN GUIRAUD, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Besançon. *Ouvrage couronné par l'Académie française. Troisième édition.*

Les origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Deuxième édition.*

Chaque volume in-12. Prix : 3 fr. 50.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie — PARIS.

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

I

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

IMPRIMATUR

Lugduni, die 20 januarii 1905.

P. Dadolle,
vic. gen.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

I

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

PAR

J. TIXERONT

SIXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90
—
1909

AVANT-PROPOS

Ce volume est le premier d'une *Histoire des dogmes dans la théologie ancienne* qui devait, dans le principe, être complète en un seul volume, mais que l'importance et l'abondance des matières ont obligé à diviser en deux parties. L'empressement que l'on a mis à réclamer ce premier volume m'a décidé à ne pas attendre, pour le faire imprimer, que le second fût prêt. Il traite d'ailleurs d'une période nettement délimitée, et constitue un tout, à la rigueur, indépendant.

La méthode adoptée dans sa composition est la méthode que j'appelle plus loin *synthétique :* c'est-à-dire que j'ai suivi généralement l'ordre des temps, en exposant à la fois toute la doctrine de chaque auteur ou document, et en menant de front, pour ainsi parler, l'histoire de tous les dogmes. Il n'y avait guère d'autre méthode possible, étant donné l'époque qu'il s'agissait de décrire, où les grandes controverses n'ont pas encore éclaté et où l'on ne saurait enregistrer de définitions proprement dites de l'Église. Cette méthode a, je le sais, l'inconvénient

de contraindre les théologiens — qui désirent au contraire posséder sur un sujet déterminé les textes groupés ensemble — à parcourir, pour trouver ces textes, le volume entier. Mais, outre que cet inconvénient est inévitable, j'y ai remédié, dans une bonne mesure, en plaçant à la fin du volume une table analytique qui permettra d'établir en peu de temps, sur tel ou tel point de doctrine, la suite des témoignages et de l'enseignement des trois premiers siècles.

Quelques personnes auraient souhaité que les textes cités le fussent toujours d'après les *Patrologies grecque et latine* de Migne, et avec l'indication de la page ou de la colonne qu'ils occupent. C'est un assujettissement que je n'ai pas cru devoir m'imposer. Pour utiles et précieuses que soient les éditions de Migne, elles ne sont pas toujours irréprochables ni même suffisantes, et l'indication des pages est bien superflue, dès que les ouvrages cités sont divisés en numéros assez courts. On trouvera d'ailleurs cette indication chaque fois qu'elle sera vraiment nécessaire ou utile.

Une note, placée au début des chapitres ou des paragraphes, énumérera les principaux travaux relatifs à l'auteur ou au sujet dont il s'agit. Il sera aisé de compléter ces listes en consultant le *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie,* de M. Ulysse Chevalier, dont la deuxième édition paraît en ce moment, et la *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* de M. O.

Bardenhewer. J'en ai exclu généralement, et sauf exception, les ouvrages un peu anciens, les simples articles de revues, et les articles aussi des dictionnaires qui sont naturellement toujours à consulter, tels que le *Dictionnaire de théologie catholique*, le *Kirchenlexikon*, la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, le *Dictionary of christian Biography*, etc. Je me suis seulement montré un peu plus large pour les travaux français. Quant aux histoires des dogmes proprement dites, les plus importantes et les plus connues sont signalées au § 3 de l'Introduction.

La lecture de ces écrits, ou du moins de quelques-uns d'entre eux, m'a été évidemment fort utile; mais elle n'a jamais été pour moi qu'un préliminaire à l'inspection des textes eux-mêmes. Quel que soit le jugement qu'il en porte et qu'elles lui semblent exactes ou erronées, le lecteur de ce volume est donc assuré que les analyses et les appréciations qu'il y trouvera reposent sur un examen personnel et direct des documents. C'est à eux, en définitive, qu'il en faut toujours revenir et c'est à faciliter leur étude que ce livre est surtout destiné. On ne verra donc pas dans ces pages un ouvrage complet et se suffisant à lui seul, mais bien un instrument pour des travaux ultérieurs, et un guide dans l'étude des monuments doctrinaux que nous a transmis l'antiquité chrétienne.

Lyon, décembre 1904.

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

INTRODUCTION

§ 1. — Notion de l'histoire des dogmes, son objet et ses limites.

La signification fondamentale du mot *dogme*, δόγμα, est celle d'un ordre, d'un décret, d'une doctrine qui s'impose. Saint Luc l'emploie pour désigner l'édit d'Auguste relatif au recensement de l'empire (*Luc*, II, 1), et on le trouve avec un sens analogue dans les *Actes*, XVI, 4; XVII, 7; *Ephes.*, II, 15; *Coloss.*, II, 14. D'autre part, Cicéron écrit : *Sapientiae vero quid futurum est? Quae neque de seipsa dubitare debet, neque de suis decretis quae philosophi vocant* δόγματα, *quorum nullum sine scelere prodi poterit* [1]. Il s'agit ici de doctrines philosophiques que l'intelligence doit accepter. C'est à cette dernière signification que se rattache l'acception ecclésiastique du mot. Marcel d'Ancyre, vers 335, fera encore entrer dans le dogme les lois de la morale chrétienne [2]; mais un peu plus tard, Grégoire de Nysse réservera l'expression pour désigner proprement

1. *Académiques*, liv. II, 9.
2. EUSÈBE, *Contra Marcell.*, I, 4; *P. G.*, XXIV, 756, C.

l'objet de la foi chrétienne : « Le Christ divise en deux [parties] la discipline chrétienne, la partie morale et l'exactitude des dogmes [1]. »

Ce dernier usage a prévalu. Un dogme est donc une vérité révélée et définie comme telle par l'Église, une vérité dont l'acceptation s'impose à la foi du chrétien. *Le dogme* ou *les dogmes*, c'est l'ensemble des vérités ainsi révélées et définies.

A prendre les choses à la rigueur, le *dogme* chrétien se distingue de la *doctrine* chrétienne. Le premier suppose une intervention explicite de l'Église se prononçant sur un point déterminé de la doctrine; la seconde embrasse un champ un peu plus vaste : elle comprend non seulement les dogmes définis, mais de plus les enseignements qui sont d'une prédication ordinaire et courante, avec l'approbation certaine du magistère.

Les dogmes ont la prétention de n'être que la traduction en des formules techniques, en un langage net et précis, des données de la révélation, des enseignements de l'Écriture ou de la Tradition chrétienne primitive. Entre les enseignements de Jésus-Christ ou de saint Paul et ceux du concile de Nicée ou du concile de Trente, il n'y a certes pas ressemblance verbale, mais il y a équivalence, il y a identité de fond. Ceux-ci ne font que reproduire les premiers. C'est ce qu'affirme l'Église catholique. La question se pose néanmoins : comment de l'Évangile et de saint Paul ou de saint Clément est-on venu aux formules de Nicée ou à la profession de foi de Pie IV? Quelle marche a suivie la pensée chrétienne dans cette évolution qui l'a conduite ainsi des éléments primordiaux de sa doctrine à l'épanouissement de sa théologie? Quelles ont été ses étapes

1. *Epist.* 24; *P. G.*, XLVI, 1089, A : Διαιρεῖ (ὁ Χριστὸς) εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν.

dans cette voie? Quels entraînements ou quels arrêts, quelles hésitations y a-t-elle subis? Quelles circonstances ont menacé de l'en faire dévier, et quelles déviations en effet se sont produites dans certaines parties de la communauté chrétienne? Par quels hommes et par quels actes ce progrès s'est-il accompli, et quelles idées directrices, quels principes dominants en ont déterminé le cours? C'est à ces questions que doit répondre l'*Histoire des dogmes*. L'histoire des dogmes a donc pour objet de nous exposer le travail intime de la pensée chrétienne sur les données primitives de la Révélation, travail par lequel elle en prend une plus complète possession, elle les éclaire, les féconde, les développe, et les coordonne enfin en un système harmonieux et savant, sans en altérer cependant la substance — c'est la prétention catholique —, et sans en modifier le fond doctrinal.

Il est aisé de voir par là que l'histoire des dogmes n'est qu'une partie détachée de l'histoire ecclésiastique. Cette histoire en effet doit raconter la vie de l'Église, sa vie intérieure comme sa vie extérieure, la vie de sa croyance et de sa foi par conséquent et les vicissitudes que cette vie a traversées, comme la vie et les vicissitudes de ses institutions, de son culte, comme les progrès de son apostolat et les événements qui ont marqué ses relations avec les puissances humaines. Croire et enseigner la vérité est pour cette Église le premier des biens comme la première des fonctions. Une Histoire de l'Église tant soit peu digne de ce nom ne saurait donc négliger l'histoire de son enseignement et de sa foi, l'histoire de ses dogmes.

Il importe maintenant de distinguer l'histoire des dogmes des sciences théologiques qui offrent avec elle quelque rapport.

On a mis plus haut une différence entre le *dogme* chrétien et la *doctrine* chrétienne, celle-ci étant plus étendue que celui-là. Par conséquent, une histoire des dogmes n'est pas tout à fait une histoire de la doctrine chrétienne. En pratique cependant, il faut à peu près les confondre, une histoire de la doctrine chrétienne comprenant nécessairement l'histoire des dogmes, et celle-ci, à son tour, ne pouvant présenter un tableau historique complet des enseignements de l'Église, si l'on en exclut ceux de ces enseignements qui n'ont pas été l'objet de décisions solennelles.

En revanche, il faut nettement distinguer de l'histoire des dogmes l'*histoire de la théologie,* cette dernière s'appliquant à exposer non seulement le progrès des doctrines définies ou généralement reçues dans l'Église, mais aussi la naissance et le développement des systèmes et des vues propres aux théologiens particuliers. Elle comporte d'ailleurs sur la vie, les œuvres et la méthode de ces théologiens des détails dans lesquels l'histoire des dogmes ne saurait entrer.

On ne confondra pas davantage l'histoire des dogmes avec la *Théologie positive* non plus qu'avec la *Patrologie* ou la *Patristique*. La théologie positive est cette science qui établit la vérité des dogmes chrétiens par les témoignages précis de l'Écriture et de la Tradition, mais sans en suivre d'ailleurs le développement à travers les siècles : la démonstration y tient plus de place que l'histoire. Quant à la patrologie et à la patristique, elles s'occupent uniquement l'une et l'autre de ces écrivains qu'on appelle les Pères de l'Église. La première étudie leur vie, catalogue leurs ouvrages, en discute l'authenticité, en mentionne les éditions, en un mot considère ces ouvrages surtout par le dehors ; la patristique en examine et en expose la doctrine, en révèle les trésors. Toutes deux sont, à la vérité, des sciences subsidiaires,

des auxiliaires indispensables de l'histoire des dogmes ; mais celle-ci déborde évidemment le cadre où elles s'enferment. A côté des Pères, l'histoire des dogmes consulte d'autres monuments de la croyance chrétienne, symboles, liturgies, décrets des conciles, monuments figurés, etc. Par delà l'époque patristique, elle poursuit jusqu'à nos jours l'évolution de la pensée religieuse. Elle constitue donc bien une science à part, d'un objet bien défini et d'un domaine nettement limité.

Faut-il ajouter que cette histoire des dogmes peut se traiter dans une double intention, et qu'à ce point de vue on devrait distinguer peut-être encore entre l'histoire des dogmes et la *Théologie historique*. La première, dans la façon dont elle traite les faits et les textes, fait abstraction de tout but apologétique ; elle constate, elle raconte, elle expose. Celui qui s'en occupe peut même refuser toute valeur, soit aux énoncés dogmatiques, soit aux procédés logiques moyennant lesquels ils sont déduits. Tel Bossuet racontant l'évolution des doctrines protestantes, ou un indianiste chrétien étudiant l'histoire des dogmes brahmaniques. C'est la disposition dans laquelle beaucoup d'écrivains protestants ou rationalistes traitent de l'histoire des dogmes : mais l'on conçoit que, sans aller jusqu'à cette indifférence ou cette hostilité, un auteur même croyant n'ait pas pour but, dans ses recherches, de prouver précisément le bien-fondé des enseignements chrétiens actuels. Ce but, au contraire, paraît être celui de la *Théologie historique :* l'histoire ici n'est pas le but, elle n'est que le moyen, le but est théologique : on a l'intention de montrer, par l'histoire des idées et des faits, que la foi actuelle se relie normalement à la foi apostolique, et que les chrétiens d'aujourd'hui sont bien les héritiers directs et légitimes des disciples de Jésus-Christ.

Il est aisé, ce semble, grâce à ces distinctions, de se

faire une idée juste de ce qu'est l'histoire des dogmes. Il est plus difficile de dire à quel moment précis il la faut faire commencer, et dans quelle mesure elle comprend ou exclut l'histoire de la Révélation elle-même. Les dogmes, en effet, ont la prétention, nous l'avons dit, d'avoir été révélés, de n'être que la Révélation réduite en formules. Si cette prétention est justifiée, leur origine première, c'est l'acte ou la série des actes révélateurs, et leur substance, leur état premier, ce sont les enseignements de l'Ancien Testament, ceux de Jésus-Christ et des apôtres, c'est la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une histoire complète des dogmes comprendra donc et une histoire de la Révélation, et un exposé de cette théologie. Que si l'on veut vérifier la légitimité de cette prétention, on se trouvera rejeté dans l'examen de l'origine première des dogmes, et de la part que la philosophie, les religions ambiantes, les écrits authentiques ou apocryphes de l'Ancien Testament, les traditions juives, l'imagination populaire, et bien entendu aussi le fait historique de la prédication de Jésus et des prophètes, etc., ont eue dans leur formation. Mais c'est là, on le comprend, un champ immense et où des sciences spéciales, apologétiques et exégétiques se sont déjà installées. Le mieux est de n'y point entrer, et de ne point s'occuper, dans une histoire des dogmes, de la provenance initiale de leur contenu. C'est le travail de la pensée chrétienne sur ces données primitives et la transformation graduelle qu'elle leur a fait subir que cette histoire doit surtout exposer. En conséquence, elle se contentera, pour marquer le *terminus a quo* du *processus* qu'elle veut décrire, d'un précis des enseignements de Jésus et des apôtres tels qu'ils nous sont rapportés dans le Nouveau Testament. D'autre part, et afin de noter les conditions subjectives dans lesquelles la pensée chrétienne a commencé et poursuivi

son travail, et les influences extérieures qui se sont exercées ou qui ont pu s'exercer sur elle en dehors de la Révélation, l'histoire des dogmes devra donner une idée du milieu religieux, philosophique et moral où ce travail s'est accompli, et signaler les doctrines étrangères capables d'avoir agi sur la pensée chrétienne pour la pousser dans un sens déterminé. Cette double introduction suffira pour rattacher l'histoire des dogmes à l'histoire de leur origine, sans préjuger d'ailleurs les problèmes multiples et délicats que soulèvent ces questions, et sauf à recourir, pour plus ample informé, aux ouvrages qui en traitent [1].

1. N'écrivant pas un livre de théologie, je n'exposerai pas ici la théorie du développement des dogmes telle que la conçoivent les catholiques ou les protestants. On peut voir sur ce sujet VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* I, 23, *P. L.*, L, 667-669; NEWMAN, *An essay on the development of christian doctrine*, 2e édit., Londres, 1878, et sa critique par J.-B. MOZLEY, *Theory of development, a criticism of Dr. Newman's Essay* (1879); DE LA BARRE, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898; et les nombreux articles parus sur ce sujet dans les diverses revues, notamment ceux de M. DE GRANDMAISON dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908. — Quelques réflexions suffiront pour notre but. L'histoire des dogmes suppose que ces dogmes ont passé par certaines vicissitudes, qu'ils ont été soumis à certains développements ou transformations, car les choses seules qui vivent et se modifient ont une histoire. L'existence même de ces vicissitudes n'est pas douteuse, et il suffit d'ouvrir les yeux pour les constater. L'important est d'en fixer les caractères et les résultats, d'en marquer les limites, les causes et les lois, en un mot de définir dans quelle mesure la substance des dogmes est atteinte par cette évolution. La question peut se traiter ou par la méthode *théorique, a priori*, en partant de ce que l'Église enseigne sur l'immutabilité substantielle du dogme, ou *a posteriori*, par la méthode *historique*, en recueillant les résultats que révèle une étude attentive des faits. Cette dernière méthode est la seule naturellement que puisse suivre l'historien. Les auteurs protestants et rationalistes affirment qu'elle les a conduits à cette conclusion que les données primitives de la Révélation chrétienne n'ont pas seulement été scientifiquement exposées et développées par le dogme ultérieur, mais bien substantiellement altérées et modifiées. Voir, dans ce sens, la déclaration de M. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, Introduction, p. x. Tout autres, on le sait, sont les conclusions auxquelles arriva Newman, encore anglican, à la suite des mêmes recherches historiques, et qu'il a consignées dans son fameux *Essay*, mentionné plus haut. Les catholiques les ont, dans l'ensemble, adoptées. J'ajouterai seulement

§ 2. — Sources de l'histoire des dogmes. Diverses méthodes qu'on peut y suivre. Ses divisions.

Il n'est presque pas de branche de la littérature chrétienne qui ne doive ou ne puisse être mise à contribution pour une histoire des dogmes. Au premier rang toutefois, il faut mentionner les sources mêmes du dogme, l'Écriture et les enseignements oraux de Jésus-Christ et des apôtres consignés dans les documents ultérieurs, puis les symboles, professions de foi, définitions des conciles et des papes qui en ont fixé la portée et précisé le sens; puis les écrits des Pères et des anciens auteurs ecclésiastiques, et, pour une période moins reculée, ceux des théologiens. Les décrets canoniques et disciplinaires, les prières et les chants liturgiques, les inscriptions et les monuments figurés donneront souvent des indications précieuses sur les croyances intimes de l'Église à une époque déterminée; les livres apocryphes et les ouvrages des hérétiques en fourniront la contrefaçon ou la contre-partie. L'histoire ecclésiastique éclairera le milieu où ces croyances se

qu'il s'en faut de beaucoup que la théorie du développement des dogmes, bien que très étudiée de nos jours, soit complètement achevée. On s'en est trop tenu généralement à des formules vagues, à de simples comparaisons (l'enfant qui devient homme, le noyau qui devient arbre, etc.) insuffisamment précises. Car la question à laquelle il faut donner une réponse technique et adéquate est celle-ci : Dans quels cas une idée ou une doctrine, rapportée à une autre idée ou à une autre doctrine, n'en est-elle qu'un simple développement, et dans quels cas en est-elle une altération ou une transformation substantielle ? Et pour faire l'application de cette question à un exemple : l'idée de l'Église peut-elle être considérée comme un simple développement de l'idée eschatologique du royaume de Dieu, ou bien est-elle autre chose? La comparaison du chêne qui sort du gland nous montre combien peuvent différer en apparence des doctrines dont l'une cependant procède de l'autre. C'est à quoi ne font pas assez attention certains auteurs, qui ont manifestement du progrès dogmatique une conception trop étroite.

sont développées, et en produira souvent, dans les faits qu'elle raconte, des attestations plus frappantes que les textes eux-mêmes. Enfin, et sans prétendre tout énumérer, il sera absolument nécessaire de connaître les idées philosophiques et religieuses dominantes aux divers âges de l'Église, si l'on veut se rendre compte des courants qui ont pu entraîner la pensée chrétienne, des influences sous lesquelles elle a évolué, et saisir la portée des formules dogmatiques dont la langue philosophique est un des éléments.

*
* *

Quant à la méthode à adopter dans l'histoire des dogmes, on en peut concevoir deux différentes. Ou bien l'on étudie l'histoire générale des dogmes en suivant l'ordre des temps, et en exposant l'idée que chaque époque et chaque auteur principal s'est faite de l'ensemble et des divers points de la doctrine chrétienne : c'est la méthode que j'appellerai *synthétique*. Ou bien on prend en particulier un dogme ou un groupe de dogmes se rapportant à un même objet — le dogme Trinitaire par exemple —, et l'on en suit la formation et le développement pendant une période déterminée, et, si l'on veut, depuis les origines jusqu'à nos jours : c'est la méthode *analytique*. Elle permet de mieux approfondir l'histoire de chaque dogme isolément, et d'en mieux apercevoir l'évolution, mais elle a l'inconvénient de ne présenter que des monographies détachées, et de n'offrir des systèmes des grands théologiens — d'un Origène ou d'un Augustin — que les *disiecta membra*, incapables de nous initier à leurs vues intimes et plus générales. Historiquement d'ailleurs, si

parfois quelques dogmes ont paru seuls retenir un assez longtemps l'attention de l'Église, les autres n'ont pas été pour cela entièrement négligés. La première méthode — synthétique — a donc l'avantage d'être plus conforme à l'histoire objective et concrète; elle permet aussi de mieux marquer les idées et les croyances dominantes à certaines époques, d'indiquer la liaison et la subordination des doctrines les unes vis-à-vis des autres, de présenter les vues d'ensemble des écrivains dont on parle. Ces avantages l'ont généralement fait préférer par les plus récents auteurs, et c'est celle que nous adopterons ici. Remarquons seulement qu'entre les deux méthodes des combinaisons intermédiaires sont possibles et même souvent nécessaires. Il n'y a en tout ceci rien d'absolu.

*
* *

L'histoire des dogmes commence avec la prédication de Jésus-Christ et s'étend jusqu'à nos jours, car de nos jours encore la doctrine chrétienne se fixe et s'éclaire. Dans ces dix-neuf siècles toutefois, il est aisé de distinguer, comme dans l'histoire de l'Église en général, trois périodes bien distinctes. La première comprend les huit premiers siècles environ : elle se ferme, en Orient, sur la controverse des images et sur saint Jean Damascène († vers 750); en Occident, sur la condamnation de l'adoptianisme espagnol, dernier écho des controverses christologiques, et sur le nom d'Alcuin († 804). C'est l'époque de la formation, de la discussion et de la définition des dogmes fondamentaux, la Trinité, l'Incarnation en Orient, en Occident le péché, la grâce, l'Église. — La seconde période

commence avec Charlemagne ou même un peu avant, et embrasse tout le moyen âge jusqu'à la Réforme et au concile de Trente. L'Église grecque n'y fait presque aucune figure : toute l'activité semble concentrée dans l'Église latine. Un immense travail de systématisation recueille dans la tradition les éléments doctrinaux, et les fond, dans une synthèse puissante, avec les données philosophiques surtout de l'Aristotélisme. C'est l'âge des *Sommes*, de la théologie des sacrements, de celle des indulgences, des dévotions secondaires, et aussi de celle de la hiérarchie et du pouvoir dans l'Église. — Avec le Protestantisme et le concile de Trente s'ouvre une troisième période. Pendant que le premier prétend revenir aux enseignements primitifs, en faisant de l'Écriture l'unique source doctrinale, et de la foi l'unique principe de la justification, le second consacre en grande partie l'œuvre du moyen âge, et commence contre le naturalisme débordant déjà dans la Renaissance la lutte qui se continuera dans les siècles suivants. Ce n'est plus désormais tel ou tel dogme qui est en jeu, c'est l'existence de l'Église comme autorité enseignante ou même d'un dogme défini (protestantisme libéral); c'est l'existence du surnaturel et de la Révélation (rationalisme); c'est la croyance en Dieu, c'est la valeur de la raison humaine (athéisme, subjectivisme) qui sont attaquées. Si, durant cette période, le dogme s'est développé — et il s'est en effet développé, — il s'est surtout défendu. L'apologie, sous ses diverses formes, y a tenu la première place.

De cette histoire des dogmes ainsi divisée le présent volume n'étudiera que le commencement jusqu'au concile de Nicée (325) : un second volume poussera l'exposé jusqu'à Charlemagne.

§ 3. — Les principaux travaux d'histoire des dogmes.

L'histoire des dogmes, dans sa forme actuelle, ne date que d'un siècle. Les anciens héréséologues, saint Irénée, les Philosophoumena, le Pseudo-Tertullien, saint Épiphane, Philastrius, Théodoret, etc., et les historiens ecclésiastiques, Eusèbe et ses continuateurs, nous ont sans doute laissé des matériaux pour l'histoire de la doctrine dans les premiers siècles, mais ils n'ont jamais songé à l'écrire. Au moyen âge, l'idée même d'un développement dans le dogme semble avoir disparu. L'ignorance où l'on était des œuvres des plus anciens Pères, le mélange de ces œuvres avec d'autres écrits apocryphes mis au courant des décisions conciliaires postérieures avaient endormi tout soupçon sur ce point. Il fallut la Réforme d'une part, de l'autre l'admirable travail patristique d'édition, de révision et de triage accompli par les grands érudits des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles pour remettre en lumière le fait signalé par Vincent de Lérins au Ve, et ramener sur ce fait l'attention des théologiens. L'argument fondamental du Protestantisme contre le dogme catholique reprochait à ce dogme d'être relativement nouveau, d'avoir été ignoré de l'Écriture et des Pères : *Ab initio non fuit sic.* Un examen minutieux de la doctrine de l'antiquité devenait nécessaire. Il fut réalisé en France, avec une compétence hors ligne, par le jésuite Petau (*De theologicis dogmatibus,* 1643-1650), et un peu plus tard par l'oratorien Thomassin (*Theologica dogmata,* 1680-1689). Petau reste un maître qu'il faudra toujours consulter. En même temps paraissait à Amsterdam l'ouvrage d'un écossais, John Forbes a Corse (*Institutiones historico-theologiae,* 1645), destiné à montrer l'harmonie de la doctrine réformée avec l'ancienne orthodoxie ; puis celui de Geor-

ges Bull (*Defensio nicaenae fidei,* 1685-1688), où il défendait contre les Sociniens la croyance trinitaire, et attaquait vivement l'exégèse de Petau.

Quelque place que tînt dans ces œuvres l'histoire des doctrines, elles n'étaient pas cependant à proprement parler des histoires du dogme. C'est en Allemagne que parurent les premiers essais portant ce titre, et c'est l'Allemagne protestante surtout qui les a depuis multipliés. On peut grouper autour de six noms l'ensemble des travaux qu'elle a produits sur ce sujet.

Le premier est celui de W. Münscher, de Marburg († 1814)[1]. Cet auteur avait été précédé par S. G. Lange dont l'ouvrage[2] était resté inachevé, et son *Histoire* fut suivie d'une série de manuels sans influence sur les progrès de la science. Münscher lui-même était trop rationaliste pour avoir, malgré sa profonde érudition, l'intelligence vraie du Christianisme et de son développement.

Après Münscher il faut nommer Neander[3], et les auteurs qui dépendent de Schleiermacher, entre autres Baumgarten-Crusius († 1843)[4] et F. K. Meier († 1841)[5]. La tendance est déjà meilleure et plus conservatrice. Le livre de Meier dénote dans son auteur une vue juste de la méthode à suivre : les matériaux y sont bien choisis et disposés avec soin.

Mais Hegel a paru, et, sous l'influence de sa philosophie, une nouvelle conception se produit de l'évolution du dogme. Elle est représentée par F. Christian

1. *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1797-1809 ; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1811.
2. *Ausführliche Geschichte der Dogmen*, 1796.
3. *Allgemeine Geschichte des Christentums*, 1825 et suiv. ; *Dogmengeschichte*, ce dernier ouvrage publié par Jacobi, en 1857.
4. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1831 et suiv.; *Compendium der christlichen Dogmengeschichte*, 1840 et 1846.
5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1840.

Baur († 1860) et son école. Outre diverses études consacrées aux dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, Baur donne un manuel et des lectures d'histoire des dogmes [1]. Il ne voit plus, comme Baumgarten-Crusius et Meier, dans les modifications subies par le dogme, l'effet de causes particulières, locales et temporaires : il y voit l'effet de la loi générale qui entraîne toutes les doctrines à travers les vicissitudes de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Son système eut, à un moment, un succès énorme : il est aujourd'hui bien abandonné.

Une réaction se produisit qui prit à cœur de justifier, par l'histoire, le Luthéranisme confessionnel et les dogmes fondamentaux du christianisme. L'auteur le plus en vue en fut Thomasius († 1875) [2]. Thomasius admet en principe l'autorité de l'Église et celle de l'Écriture, et montre, en conséquence, le bien-fondé des premières définitions conciliaires. Mais il continue, avec assez peu de logique, en prétendant que la hiérarchie avait engagé, au moyen âge, la doctrine dans une fausse voie d'où la Réforme a dû la tirer. A cette même orthodoxie luthérienne appartiennent Kliefoth [3], Schmid [4] et Kahnis († 1888) [5].

L'influence de Baur fut remplacée par celle de Ritschl († 1889). Ritschl n'a écrit lui-même sur l'histoire des dogmes que des études de méthode et des travaux détachés : mais il a fortement contribué à faire disparaître des manuels la division en histoire générale (méthode synthétique) et histoire particulière (méthode analy-

1. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847; *Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte*, éditées en 1865-1868.

2. *Die christliche Dogmengeschichte*, 1874-1876, éditée à nouveau par Bonwetsch et Seeberg, 1886 et 1889.

3. *Einleitung in die Dogmengeschichte*, 1839.

4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1859.

5. *Der Kirchenglaube historisch genetisch dargestellt*, 1864.

tique) des dogmes, adoptée presque généralement jusqu'à lui, et a attiré l'attention sur le rôle que la philosophie grecque avait joué dans la constitution du dogme chrétien. C'est à lui que se rattache F. Nitzsch[1].

C'est à lui encore que l'on peut rattacher, dans une certaine mesure du moins, les ouvrages de M. Ad. Harnack[2]. L'idée qui les domine est que « le dogme, dans sa conception et son développement, est l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile », autrement dit, qu'il est le produit de la philosophie grecque travaillant sur les données évangéliques. L'auteur a porté au service de cette thèse sa rare connaissance de l'ancienne littérature chrétienne, mais aussi une disposition trop peu contenue au paradoxe : il s'en faut bien que tout soit acceptable dans ses conclusions. Depuis, plusieurs manuels ont paru qui méritent une mention : je citerai ceux de F. Loofs[3] et de R. Seeberg[4].

L'Allemagne catholique a été moins féconde en histoires générales du dogme, et s'est plutôt occupée d'études détachées. Il faut cependant signaler le manuel de Klee[5], et celui, moins connu, de Zobl (1865). L'ouvrage le plus complet est celui de J. Schwane[6]; mais on trouve, dans les vues historiques dont Kuhn a semé sa *Dogmatique*[7], des observations peut-être plus pénétrantes

1. *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*, 1870.

2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1886-1890; 3e édition, 1893-1897. *Grundriss der Dogmengeschichte*, 1889-1891 ; 2e édition, 1893; traduct. française sous le titre de *Précis de l'histoire des Dogmes*, Paris, 1898.

3. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1889; 4e édit., 1906.

4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1895 et suiv.; 2e édit., t. I, Leipzig, 1908; *Grundriss der Dogmengeschichte*, 1900.

5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1837 et suiv., traduit en français sous le titre de *Manuel de l'Histoire des dogmes*, par l'abbé Mabire, 1852.

6. *Dogmengeschichte*, 1862 et suiv. ; 2e édit., 1892 et suiv. ; traduct. française par l'abbé A. Degert, 1903-1904.

7. Deuxième éd., 1859.

encore. Bach a donné, en 1873, une bonne histoire des dogmes au moyen âge [1], et K. Werner des travaux étendus sur saint Thomas d'Aquin et la Scolastique [2].

La France n'a produit jusqu'ici aucune histoire complète des dogmes [3]. Bossuet, qui a eu l'occasion, dans ses controverses avec Jurieu et Richard Simon [4], d'examiner les difficultés que présente la doctrine de certains Pères, l'a fait dans un esprit qui semble écarter l'idée même d'un progrès dogmatique. On trouve quelques bonnes indications dans l'*Histoire des Sacrements* de Dom Chardon (1745); mais il faut venir jusqu'à Mgr Ginoulhiac pour rencontrer une œuvre qui aborde franchement le sujet qui nous occupe. Son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église* [5] est restée inachevée, puisqu'elle ne traite que de Dieu et de la Trinité; l'analyse y est poussée à l'excès, et l'exégèse s'en montre parfois timide; mais l'érudition de l'auteur s'y manifeste profonde et consciencieuse, l'exposé en est clair et judicieux, le ton excellent. On lit encore avec intérêt et profit les *Études sur les Pères des trois premiers siècles,* de Mgr Freppel, bien que l'exposé en soit lâche et la critique arriérée. En revanche, il y a lieu de tenir grand compte des renseignements fournis par Mgr Duchesne dans ses diverses études d'histoire ecclésiastique, en particulier dans son *Histoire ancienne de l'Église* et sa brochure *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité* (1883). Le P. de Régnon a publié, sur la

1. *Die Dogmengeschichte des katholischen Mittelalters*, 1873-1875.
2. *Thomas von Aquino*, 1859; *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 1881 et suiv.
3. Je parle des catholiques; car les protestants en ont donné quelques-unes. La plus connue est celle de Fr. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, Paris, 1889.
4. *Avertissements aux protestants; Défense de la Tradition.*
5. Paris, 1852; 2e édit., Paris, 1866.

sainte Trinité, des *Études de théologie positive* (1892-1896) restées inachevées, mais qui sont un des bons ouvrages de théologie historique de ces derniers temps. On ajoutera à cette liste plusieurs des écrits de Mgr Batiffol, de MM. Turmel, Pourrat, Rivière, d'Alès, ainsi que nombre d'articles du *Dictionnaire de Théologie catholique* d'abord entrepris par l'abbé Vacant.

En Italie il faut mentionner les leçons du P. Semeria, barnabite, sur les origines chrétiennes[1].

L'Angleterre a tardé plus que l'Allemagne à s'occuper de l'histoire des dogmes. Mais, en 1845, parut un livre destiné à faire époque, c'est l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, de J. H. Newman. Ce n'est pas une histoire des dogmes, c'en est l'introduction ou la préface, pleine de vues profondes et d'aperçus originaux. L'auteur se convertit au catholicisme en l'écrivant. Depuis, les protestants de langue anglaise ont surtout traduit les histoires du dogme allemandes, mais ils en ont relativement peu produit eux-mêmes. Signalons cependant celle de l'américain Shedd[2], écrite au point de vue calviniste, la synthèse modérée et bien informée de G. P. Fischer[3], et plus récemment la judicieuse *Introduction* de M. Bethune-Baker[4].

1. Notamment *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva*, Roma, 1902; traduit en français par F. Richermoz, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Église primitive*, Paris, 1906.

2. *History of christian doctrine*, 3e édit., 1883.

3. *History of christian doctrine*, Edinburgh, 1896.

4. *An introduction to the early history of christian doctrine to the time of the council of Chalcedon*, London, 1903.

CHAPITRE PREMIER

DES DOCTRINES RELIGIEUSES, PHILOSOPHIQUES ET MORALES, AU MILIEU DESQUELLES LE DOGME CHRÉTIEN EST NÉ, ET S'EST D'ABORD DÉVELOPPÉ.

La source immédiate du dogme chrétien, c'est la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Mais cette prédication n'est pas tombée d'abord dans des cerveaux vides, ni ne s'est adressée à un monde neuf. En Palestine, où elle fut premièrement reçue, dans le monde gréco-romain qu'elle atteignit ensuite, des doctrines, des systèmes régnaient, des institutions et des usages existaient depuis plus ou moins longtemps, avec lesquels le nouvel enseignement se trouva de suite en contact. Ceux mêmes qui l'adoptèrent et le répandirent avaient été formés, enfants, d'après ces usages et sur ces doctrines, ils avaient grandi au milieu de ces institutions, et il est naturel dès lors de penser qu'ils en ont introduit quelque chose dans leurs conceptions et leurs formules du Christianisme. Une histoire du dogme doit donc débuter par un aperçu des idées et des systèmes dominants tant chez les Juifs que dans le monde gréco-romain au moment de l'apparition de Jésus-Christ, et jusqu'au milieu du IIe siècle. Cet aperçu est nécessaire pour marquer l'influence que ces

éléments ont eue ou pu avoir sur la formation et la première expression de la doctrine chrétienne.

§ 1. — La religion et la philosophie gréco-romaines à l'époque de Jésus-Christ et jusqu'au milieu du IIe siècle [1].

Au moment où Jésus-Christ vint au monde, un renouveau religieux était en train de se produire dans le monde gréco-romain, qui, tout en fortifiant l'attachement aux rites officiels, suscitait dans les âmes des aspirations vers des formes de culte plus personnelles et plus efficaces, pensait-on, que n'étaient les cérémonies anciennes. Cette renaissance était, en partie, l'œuvre d'Auguste (30 av. J.-C. — 14 ap. J.-C.), jaloux d'abriter son pouvoir sous le respect qu'inspirent toujours les traditions du passé. Elle était aussi et surtout l'œuvre des circonstances nouvelles où se trouvait la société. Les barrières entre les peuples tombant, les nationalités se mêlaient de plus en plus ; les ordres et les classes de citoyens s'effaçaient; sous l'absolutisme grandissant la liberté se faisait rare, la fortune devenait incertaine, la vie même se sentait menacée. Toute la masse du peuple était pauvre, affamée, et ceux qui possédaient la richesse en avaient tellement abusé pour leurs plaisirs que le dégoût les avait enfin envahis, et qu'ils souhaitaient presque qu'une force étrangère

1. A consulter : G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins,* Paris, 4e édit., 1892. C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1865; 5e édit., 1886. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886. Ramsay, *The church in the roman empire before* 170, London, 1893. Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the christian church*, London, 7e édit., 1898. Marquardt, *Romische Staatsverwaltung*, vol. III, *Das Sacralwesen*, Leipzig, 1878. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, part. III, 3e édit., Leipzig, 1881; Luthardt, *Die antike Ethik*, Leipzig, 1887. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906.

vînt les arracher aux jouissances qu'ils étaient incapables de quitter d'eux-mêmes. D'autre part, la philosophie, impopulaire à Rome jusqu'au temps de Cicéron († 43 av. J.-C.), y avait conquis avec lui droit de cité, et y faisait entendre des enseignements plus sévères. Les cultes orientaux, en s'avançant vers l'Occident, réveillaient partout, sur leur passage, un sentiment religieux intense : ils ouvraient à la piété des horizons nouveaux, et lui offraient des pratiques et des émotions troublantes sans doute, mais correspondant cependant à des besoins profonds et d'autant plus forts qu'ils étaient plus mal définis.

Un des premiers résultats de cet état de choses fut l'espèce de syncrétisme religieux qui tendit à fondre en une toutes les religions nationales, à identifier entre eux les panthéons des vaincus et des vainqueurs, à ne plus représenter même les différents dieux que comme des attributs personnifiés d'un dieu unique, comme des manifestations de la force plastique universelle qui pénétrait et gouvernait le monde. Les lettrés acceptaient cette dernière conception, et le peuple, tout en restant fidèle au polythéisme, et au culte des dieux distincts, n'y répugnait pas non plus. Il s'en faut bien d'ailleurs que l'on se fît des dieux l'idée transcendante que nous avons du Dieu unique, et que le mot θεός eût la signification restreinte et exclusive que nous lui donnons [1]. L'essence divine était regardée comme une, mais comme divisible et communicable. De cette essence étaient faits les dieux de la mythologie, heureux et immortels ; mais de cette essence était faite aussi l'âme des héros et des hommes les plus vertueux : il y avait en eux un *génie*

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.* VI, 14, *P. G.*, IX, 337 ; ORIGÈNE, *Prolegom. in Psalm.*, dans Pitra, *Analecta*, II, 437 ; CICÉRON, *De legibus*, II, 11 : « Omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos ». V. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 114, note 1.

qui devait leur survivre et prendre, après leur mort, place définitive au rang des dieux. L'apothéose des grands ancêtres d'abord, puis des hommes les plus considérables, étendue ensuite par la flatterie à tous les empereurs, n'a donc rien qui doive nous étonner. Il fut entendu même, dans chaque famille, que ses membres disparus étaient remontés vers les dieux d'où ils étaient descendus. A plus forte raison ne répugnait-on pas à l'idée de l'apparition des dieux sur la terre. L'opposition que cette idée avait rencontrée d'abord chez les esprits forts tomba peu à peu : au temps des Antonins elle avait conquis une partie de ses adversaires.

L'immortalité de l'âme était, partant, une doctrine généralement reçue à cette époque, sauf de l'école épicurienne. L'âme, à sa sortie du corps, était jugée et associée aux dieux si elle avait pratiqué la justice, punie avec les méchants si elle avait été méchante elle-même. L'Élysée ou le Tartare l'attendait. On imaginait cependant quelquefois un troisième séjour pour certains coupables dont les fautes semblaient tenir du malheur plus que de la perversité. Mais du reste, à part les vieilles données de la mythologie, on ne savait, sur la nature du bonheur ou des supplices d'outre-tombe, rien de précis ni de certain. Les doctrines de Pythagore, en introduisant l'idée de la métempsychose, avaient brouillé quelque peu les anciennes traditions sur l'éternelle durée de la félicité élyséenne. Virgile, écho fidèle des croyances de son temps, nous a laissé de cette félicité deux descriptions successives qui ne s'accordent pas. Dans l'une, le bonheur des héros et des justes est sans ombre et sans fin : c'est la conception vulgaire. Dans la seconde apparaît la pensée de l'expiation : toutes les âmes, même celles des bons, doivent, pendant mille ans, expier plus ou moins sé-

vèrement les souillures contractées pendant leur vie sur la terre; après quoi elles boivent l'oubli au fleuve Léthé, et sont renvoyées dans le monde pour y commencer une nouvelle existence. C'est la conception pythagoricienne qui s'est juxtaposée à la première, sans la détruire.

Tels étaient les principaux éléments doctrinaux — assez pauvres, on le sent — qui composaient sous Auguste et un peu après lui, le paganisme classique. Ils pouvaient suffire à fonder un culte officiel : ils ne suffisaient pas à étancher la soif de certitude et d'émotions mystiques qui, de plus en plus, tourmentait certaines âmes. Le sentiment religieux, que l'empereur s'était efforcé de réveiller, se détourna plutôt de ces formes vieillies pour s'adresser à des cultes aussi vieux d'ailleurs, mais qui, pour cette société, étaient nouveaux, parce qu'ils lui étaient étrangers. Ce n'est pas que les cultes orientaux présentassent un enseignement théorique plus complet et plus sûr; mais ils prétendaient, par des initiations mystérieuses et des pratiques inconnues jusqu'ici, justifier le fidèle de ses fautes, et le faire entrer dans une communion intime avec la divinité. Or cette société, du reste si corrompue, paraît avoir vivement ressenti le besoin de l'expiation, et aspiré au commerce avec le ciel. On vit donc les femmes surtout, gagnées par la gravité et l'austérité autant que par les prédications des prêtres d'Isis ou de la Déesse syrienne, jeûner rigoureusement, prendre des bains d'eau glacée, se priver de tels ou tels aliments impurs, s'infliger des pénitences et des macérations, se préparer aux fêtes des dieux en gardant une continence sévère. En certaines circonstances plus solennelles, on célébrait le taurobole, sacrifice expiatoire par excellence, où le sang de la victime venait purifier de leurs fautes et « régénérer pour l'éternité » ceux

qu'il devait arroser [1]. Ces pratiques étaient accompagnées ou suivies d'initiations, où il semblait que l'au-delà fût révélé à l'initié, et que le dieu se montrât à lui dans ses mystères. De tous ces cultes, celui qui devait devenir le plus populaire après les Antonins, mais qui apparaît déjà à Rome vers la fin de la République, est celui de Mithra. Mithra est un médiateur et un rédempteur; il a une hiérarchie, un sacrifice, un baptême et une cène : l'initié mange un morceau de pain et boit à un calice d'eau [2]. Les Pères verront là une contrefaçon diabolique du christianisme [3]. En tout cas, ce que le païen recherche dans toutes ces cérémonies, c'est cela même que l'âme chrétienne trouvera dans l'Évangile et dans ses institutions, le pardon des fautes commises, la purification non pas légale et rituelle, mais réelle et intérieure, le salut, la vie éternelle.

Un lien plus intime tendait donc à s'établir entre la religion et la morale individuelle, la première n'étant plus une institution d'État, dont les magistrats étaient les prêtres, et dont la décence publique limitait toutes les prescriptions, mais un ensemble de sentiments personnels, où chacun devait puiser le courage de réformer sa conduite et de réfréner ses passions. Pour cette œuvre de rénovation toutefois, le sentiment religieux fut puissamment aidé, surtout dans les classes éclairées, par la philosophie.

Dans son enseignement métaphysique, celle-ci était, depuis longtemps, en pleine décadence. Chacune des grandes écoles pythagoricienne, platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne comptait encore des

1. *Taurobolio criobolioque in aeternum renatus* (*Corpus inscript. latin.*, VI, 510). La première mention du taurobole se trouve dans une inscription de Naples, de l'an 133 ap. J.-C.
2. S. Justin, *Apologie* I, 6, Otto, I, 182.
3. S. Justin, *ibid.*; *Dialog. c. Tryph.*, 70, Otto, II, 250 sq.

représentants, mais qui se caractérisaient plutôt par ce qui restait dominant dans leur système que par ce qu'il s'y trouvait d'exclusif. Des rapprochements et des concessions de plus en plus fréquents tendaient à effacer les divergences et à fondre en une les diverses théories de Dieu et du monde. L'Académie s'était déjà, avec Arcésilas († 240 av. J.-C.), alliée au Pyrrhonisme : elle persévéra dans sa philosophie du *vraisemblable* avec Carnéade († 129 av. J.-C.), Philon de Larisse († vers 80 av. J.-C.) le maître de Cicéron, Antiochus d'Ascalon († 68 av. J.-C.) et Cicéron lui-même († 43 av. J.-C.). Mais elle s'allia surtout au stoïcisme. La métaphysique stoïcienne était fort simple. Il n'y a point d'esprit pur : tout est corps plus ou moins grossier. L'esprit, corps plus ténu, n'est autre que Dieu, qui, comme un feu subtil, un éther éternel, une force immanente et cachée répandue dans le monde, le pénètre, le meut, le gouverne, est son *âme*. De Dieu est sortie la matière, qui, après lui avoir servi de vêtement, doit de nouveau s'y absorber un jour. De lui aussi sortent toutes les forces de la nature, l'esprit même de l'homme[1]. Il est dans le monde le principe et la source de toute activité et de toute énergie, non parce qu'il la donne ou la crée du dehors, mais parce qu'elle est lui-même, ou émane, au sens strict, de lui. Il est donc, par excellence, le λόγος σπερματικός, la raison séminale de l'univers. Cet univers, il le gouverne par des lois immuables, ses propres lois à lui, car il s'identifie avec le Destin et l'ordre fatal du monde; raisonnable d'ailleurs, parfait, exempt de tout mal, père de toutes choses[2]. Rien ne semblait, de prime abord, plus éloigné que ce panthéisme matérialiste et que ce con-

1. Ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς. ZELLER, *op. cit.*, III, 1, p. 136, note 3.
2. ZELLER, *op. cit.*, III, 1, p. 139, note 1.

cept d'un Dieu immanent, de l'idée transcendante que Platon s'était faite de Dieu, et de l'opposition qu'il avait mise entre Dieu et la nature, surtout entre la matière et Dieu. Mais il y avait, dans Platon, un élément de conciliation. Il admettait une âme du monde, d'où étaient sorties les âmes des astres, lesquelles, en se divisant, avaient formé à leur tour les âmes des hommes et des animaux[1]. Dans cette âme était inséré le νοῦς divin, l'Intelligence, inférieure à l'idée du Bien qu'était Dieu lui-même, mais supérieure à l'âme[2]. Or nous voyons déjà que le neveu de Platon, Speusippe, identifiait l'Intelligence divine avec l'âme du monde, tandis que certains stoïciens, comme Boethus (vers 150 av. J.-C.), regardaient Dieu non plus comme immanent, mais comme extérieur au monde qu'il régit[3]. — D'autre part, on trouve des péripatéticiens du Iᵉ siècle avant J.-C., comme l'auteur du Περὶ κόσμου, qui distinguent de Dieu sa puissance (δύναμις), et nous représentent celle-ci comme pénétrant le monde, à la manière dont Dieu, suivant les stoïciens, le pénètre et l'anime[4]. Même tendance syncrétiste du côté des pythagoriciens. La vérité est que la philosophie se désintéressait de plus en plus de la spéculation pure, pour porter sur la morale tout son effort. Le contact qu'elle prit avec l'esprit occidental et romain ne pouvait que la confirmer dans cette orientation.

Là, sur le terrain pratique, il est juste de dire que tous les systèmes se rencontraient, même ceux qui, comme le stoïcisme et l'épicurisme, paraissaient les plus opposés. Mais c'est le stoïcisme évidemment qui donna le ton, et dont s'inspirèrent même ceux que

1. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, II, 203, 204.
2. *Ibid.*, pp. 195, 112, 164.
3. ZELLER, *op. cit.*, III, 1, p. 554.
4. ZELLER, *op. cit.*, III, 1, p. 640.

leurs idées en métaphysique devaient en éloigner. Lucrèce (98-54 av. J.-C.) nous propose des leçons de vertu qu'assurément on n'aurait point attendues de lui. Cicéron, dont les préférences sont évidemment pour le platonisme, expose cependant plutôt la morale de Zénon et du Portique. Nous la retrouvons plus complète et plus pure, bien qu'un peu adoucie, dans Sénèque (3 av. J.-C. — 65 ap. J.-C.), le meilleur sans doute des philosophes que Rome ait produits; rude et âpre dans Épictète (40?-117? ap. J.-C.), méditative et repliée sur elle-même dans Marc-Aurèle (121-180).

Cette morale, quand elle nous parle de nos devoirs envers Dieu, emploie du reste un langage bien différent de celui du stoïcisme spéculatif. Ici Dieu est la force divine animant le monde, le monde lui-même, la Nature, le Destin, la Fortune. Quand viennent les préceptes moraux, ce Dieu prend vie, se personnifie, devient juge, providence et père : *Prope est a te Deus, tecum est, intus est... Sacer intra nos spiritus sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos... ipse nos tractat* [1]. — *Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit; nulla sine Deo mens bona est* [2]. — *More optimorum parentum qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant di beneficia congerere... unam potentiam sortiti, prodesse* [3]. La première de toutes les vertus est donc de se livrer à Dieu, d'accepter sans murmurer sa volonté, car c'est un ami, un père qui nous aime d'un amour fort. Il nous faut l'aimer nous aussi et lui être reconnaissant de ses bienfaits. Ce n'est pas assez : il nous faut le prier, car il entend nos supplications, et est sensible à nos misères. Ce sont les paroles et les

1. *Epist.*, XLI, 2.
2. *Epist.*, LXXIII, 16.
3. *De beneficiis*, VII, 31, 4.

conseils de Sénèque, ce qui ne l'empêche pas, quand la théorie reprend le dessus, d'égaler son sage idéal à Dieu, de le déclarer même, par certains côtés, supérieur à Dieu [1], d'assurer qu'il n'a rien à demander à Dieu, ni rien à en craindre.

En même temps cependant, Sénèque recommande vis-à-vis de soi-même une austérité discrète qui, sans avoir rien de singulier à l'extérieur, conserve à l'âme sa vigueur et son énergie. On usera modérément des richesses ; on fera des abstinences volontaires, afin de tenir le corps asservi ; on méprisera les honneurs et les dignités comme des choses qui ne nous rendent pas meilleurs ; on réprimera les mouvements trop vifs des passions. Il est cependant des émotions que l'on ne saurait ne pas éprouver et qu'il faut permettre, la douleur et les larmes, par exemple, en présence d'un grand deuil. Mais qu'on se souvienne bien que le corps est la prison de l'âme, qu'il l'appesantit et la contraint, qu'elle doit, par conséquent, continuellement combattre ses appétits, et même être capable de se défaire de lui, si elle le juge nécessaire.

Mais ce qu'il y a de plus frappant peut-être dans cette nouvelle morale, c'est l'idée de la fraternité universelle proclamée entre les hommes et celle d'un amour, on peut même dire d'une charité, qui doit les atteindre tous. On sent ici que des barrières sont en train de tomber, dont la chute modifiera peu à peu la nature des rapports entre les hommes. Non seulement Sénèque demande que l'on soit libéral et bienfaisant, que l'on nourrisse l'affamé, que l'on secoure l'égaré ou l'indigent, que l'on rachète l'esclave, et que l'on donne la sépulture au cadavre du criminel, mais encore il veut que l'on ne distingue pas entre ceux à qui l'on fait

1. *Epist.*, LIII, 11.

du bien, que l'on regarde l'esclave comme son prochain, et que nos ennemis mêmes ne soient pas exclus de nos bienfaits : *Hominibus prodesse natura me iubet, et servi liberi ne sunt hi, ingenui an libertini... quid refert? Ubicumque homo est, ibi beneficii locus est*[1]. — *Si deos... imitaris da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur*[2].

Ce sont là de beaux enseignements, et l'on conçoit que beaucoup de chrétiens aient cru, à partir du IVe siècle, que Sénèque les avait reçus de saint Paul[3]. Cependant, quand on va au fond de toute cette philosophie, et que l'on en considère toutes les affirmations, on ne trouve plus qu'elle cadre aussi bien avec les préceptes et surtout avec l'esprit de l'Évangile. Mais il importe de remarquer d'autre part que ces leçons ne restaient pas, autant qu'on pourrait le penser, à l'usage exclusif de la haute société de l'empire. A côté des philosophes qui, comme Cicéron, Sénèque ou Cornutus, écrivaient et parlaient pour les patriciens, il y avait des philosophes prédicateurs, comme Papirius Fabianus et plus tard Dion Chrysostome (vers 30-116), vivant de la vie du peuple, qui s'adressaient à la foule dans les théâtres ou au coin des rues, et qui l'initiaient, dans la mesure dont elle était capable de l'être, à ces fortes doctrines.

L'aperçu que l'on vient de lire se rapporte à la philosophie et à la morale païennes au moment de la prédication des apôtres. Mais, à mesure que l'on avance vers la fin du Ier siècle, et surtout au IIe siècle, on voit cette philosophie prendre une teinte de plus en plus religieuse, s'allier de plus en plus étroitement à la reli-

1. *De vita beata*, 24.
2. *De beneficiis*, VII, 26, 1.
3. Il n'y a d'ailleurs rien de fondé dans l'opinion qui met Sénèque en rapport avec saint Paul.

gion, jusqu'à ce que, avec le néoplatonisme, elle aille se perdre même dans le mysticisme et la contemplation. Chez Épictète, il n'est plus question, suivant le langage du Portique, de vivre conformément à la nature (*secundum naturam suam vivere; — sequere naturam*), il s'agit de se conformer « à la loi de Dieu », d'avoir sans cesse Dieu devant les yeux de l'esprit, pour l'adorer, le prier et se soumettre à lui. Marc-Aurèle est un dévot qui n'omet aucun sacrifice et qui se réclame de tous les cultes. Le stoïcisme fait d'ailleurs tous ses efforts pour donner une explication rationnelle et d'après ses principes de la mythologie. Jupiter devient l'âme du monde, le feu ou l'éther primitif; les dieux ne sont que des personnifications des diverses forces émanées de lui. Les fables les plus obscènes sont représentées comme des façons d'exprimer des phénomènes naturels; les oracles et les aruspices sont approuvés. Plutarque de Chéronée (vers 50-138) imagine un système qu'Apulée (vers 120-195) vulgarisera chez les Romains, et qui rend compte de toutes les croyances du polythéisme en même temps qu'il en justifie toutes les pratiques. Entre le Dieu suprême (ὄντως ὄν) et le monde se meuvent les démons ou génies, les uns bons, organes de la Providence et des révélations divines, les autres mauvais, fantasques et légers, qui sont les auteurs des sottises ou des turpitudes que la mythologie attribue à certains dieux. Il faut cependant, continue Apulée, les honorer tous, soit pour reconnaître leurs bienfaits, soit pour détourner leur colère, et rendre à chacun d'eux le culte qu'il désire et tel qu'il le désire. — Et pendant que le stoïcisme et le platonisme se rapprochent ainsi de la religion populaire, un nouveau pythagorisme vient, à son tour, pousser les âmes dans les voies de l'ascétisme et du renoncement. Sextius de Rome, qui vivait peu après Cicéron, recommandait

déjà l'abstinence des viandes. Sotion (1er siècle après J.-C.) renouvelle cette recommandation. Un regain d'actualité se fait autour de la vieille légende de Pythagore. Ses disciples prônent la continence et le célibat, imposent des purifications et des baptêmes, établissent un choix des aliments. En même temps ils s'adonnent aux sciences occultes, et attribuent aux nombres une influence secrète. Nous touchons ici non plus seulement aux mystères des religions orientales, mais à la gymnosophistique et à la magie.

Tel était, dans le monde païen de Rome et de la Grèce, l'état religieux, philosophique et moral, aux temps qui virent la prédication évangélique et le premier établissement de l'Église. Je n'ai relevé que les traits par où ce paganisme se rapprochait du nouvel enseignement, et se portait, pour ainsi dire, au-devant de lui. En résumé, deux mots pourraient exprimer cet état d'âme : c'était la confusion, l'incertitude, et en même temps une aspiration à la certitude et à la lumière. Les doctrines métaphysiques, base de tout le reste, étaient flottantes ; on n'était sûr ni de ce qu'était Dieu, ni de ce qu'était l'âme et de ce qu'elle deviendrait, et par là se trouvaient, pour une bonne part, énervés les aphorismes moraux que la saine raison d'un Cicéron ou d'un Sénèque avait su découvrir. Mais beaucoup d'âmes voulaient être fixées, et s'adressaient pour cela où elles pouvaient, aux mystères, aux songes, à la magie. Cependant, au-dessus de ce chaos des idées, une chose s'élevait, respectée de tous, l'unité politique et la puissante organisation de l'Empire. Si cette unité constitua plus tard un danger pour le christianisme, en armant contre lui la plus forte et la plus vaste administration qui se soit vue, elle offrit d'abord à son expansion une singulière facilité, en même temps qu'elle présentait un admirable modèle de la cohésion qui devait régner

dans l'Église. Et la liberté de fonder, dans cet immense corps, des collèges, des associations privées d'un caractère plus ou moins religieux, permit encore aux partisans du nouveau culte de s'établir sans bruit dans le droit de tous, et d'y trouver plus d'une fois un refuge quand la persécution vint à sévir.

§ 2. — Les doctrines religieuses et morales des Juifs au moment de la venue de Jésus-Christ. Le judaïsme palestinien.

Depuis la mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.-C.) et même depuis la captivité de Babylone, les Juifs ont commencé à former deux groupes bien distincts : le groupe *palestinien*, composé de ceux qui habitaient dans le pays de leurs ancêtres, et qui se rattachaient immédiatement à Jérusalem et au temple, et les Juifs de la dispersion (*Diaspora*), établis d'abord dans la région euphratésienne, puis un peu partout dans les contrées helléniques, massés surtout à Alexandrie, et depuis la conquête romaine, nombreux aussi dans les pays latins et à Rome. Ces deux groupes nous présentent, au point de vue qui nous occupe, une physionomie très différente, et il convient de les étudier à part [1].

1. On trouvera dans W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, 1903, pp. 49 et suiv.), l'énumération des principaux travaux sur cette question. Je ne mentionne ici que les plus récents et les plus importants : Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 4e édit., 1901. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 3e édit., 1898-1901, tom. II. A. Schlatter, *Israëls Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Calw und Stuttgart, 1901. Holtzmann, *Lehrbuch des neutestamentlichen Theologie*, Freiburg im Breisgau, 1897. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898. J. Vernes, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874. Drummond, *The jewish Messiah*, 1877; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London, 1899. On consultera aussi utilement plusieurs articles de la *Revue biblique* et des divers Dictionnaires de la Bible récemment parus.

Si l'on part de la fin de la captivité (en 537 av. J.-C.), on doit diviser en cinq périodes l'histoire du peuple juif en Palestine : 1° la période *persane* qui s'étend jusqu'en 330, époque où Alexandre se rend définitivement maître du pays ; 2° la période *grecque*, de 330 à 165 ; 3° à cette dernière date le patriotisme religieux se soulève contre la tyrannie et la persécution d'Antiochus Épiphane, et les Macchabées reconquièrent pendant un siècle (165-63), pour leur patrie, une demi-indépendance : c'est la période *asmonéenne;* 4° mais la division éclate parmi les princes asmonéens ; appelé par Aristobule, Pompée s'empare de Jérusalem (63 av. J.-C.) et y laisse Hyrcan comme ethnarque dans le vasselage de Rome : c'est la période *romaine;* 5° elle dure sous cette forme jusqu'en l'an 37 av. J.-C. seulement, époque où le fils d'Antipater, Hérode, reconnu roi par les Romains, fonde la dynastie des princes de son nom (37 av. J.-C. — 100 ap. J.-C.).

Pendant ces six siècles, les Juifs de Palestine se trouvèrent successivement sous l'influence de la civilisation persane et de la civilisation grecque. La première déteignit certainement sur eux : on a reconnu cependant qu'au point de vue qui nous occupe, cette influence ne pouvait être constatée que dans les trois domaines de l'angélologie, de la démonologie et de l'eschatologie, et que, là même, le judaïsme n'avait pas précisément emprunté des doctrines étrangères, mais avait été plutôt excité et stimulé à développer ses propres germes doctrinaux. L'originalité juive n'eut donc pas trop à souffrir du contact iranien. Plus redoutable fut celui de l'hellénisme. Celui-ci avait une autre force d'expansion et de pénétration que la civilisation persane. Pendant trois siècles et demi avant Jésus-Christ, il enserra la nation juive, s'établit au milieu d'elle, et la força, malgré qu'elle en eût, à entrer avec lui en perpétuels

rapports. Sous peine de sortir de leur pays ou de renoncer à toute vie sociale, les Juifs durent nécessairement, et dans une certaine mesure, s'helléniser. Mais plus la masse de la nation se sentit envahir, dans sa vie extérieure et publique, par l'influence étrangère, plus elle s'appliqua, avec une âpre et jalouse intransigeance, à s'en garder dans sa vie religieuse, et à maintenir intacts ses croyances et son culte, ses pratiques et ses usages, son privilège de race choisie de Dieu et séparée des Gentils. A mesure que le temps marcha, on s'attacha davantage à la lettre de la Loi : c'est l'époque des interprètes, des scribes, des scoliastes de tout genre. Comme les rapports avec les païens donnaient lieu à de perpétuelles difficultés sur le sens des prescriptions légales, une casuistique énorme par sa masse, étroite et formaliste dans son esprit, s'efforça de les résoudre, et, au besoin, de compléter la Loi. C'est ce qui devint et ce que l'on nomma plus tard la *Halakha,* la tradition qui passe d'une génération à l'autre. En même temps, et pour fortifier les espérances patriotiques et religieuses, on commentait les parties historiques et prophétiques des Livres saints ; on en expliquait les préceptes moraux contenus dans les livres gnomiques, et on recueillait avec soin les traditions et les récits plus ou moins légendaires dont l'imagination avait enguirlandé l'histoire authentique d'Israël. De ce travail sortit l'*Agadah* ou la *Haggadah* qui fait le sujet des *Midraschim,* et remplit plus du tiers du Talmud de Babylone.

Ces recueils contiennent assurément des informations très précieuses pour la connaissance exacte des temps qui ont précédé immédiatement la venue de Jésus-Christ, mais il n'est pas toujours aisé ni possible, faute d'indications chronologiques, de dégager ces informations ni d'en profiter. Aussi est-ce surtout en nous ap-

puyant sur la littérature judéo-palestinienne contemporaine, c'est-à-dire sur les écrits composés de l'an 200 avant Jésus-Christ à l'an 100 après Jésus-Christ, et qui appartiennent en grande partie à l'Agadah, que nous pouvons retracer un tableau des doctrines religieuses et morales des Juifs de Palestine à cette époque.

Ces écrits sont de deux sortes, les canoniques et les apocryphes. Parmi les premiers, plus connus, il faut mentionner les Psaumes macchabéens, que l'on ne saurait toujours discerner sûrement, l'Ecclésiastique, le premier livre des Macchabées [1], ceux de Judith et de Tobie, et peut-être, suivant beaucoup d'auteurs, le livre de Daniel. Les principaux d'entre les apocryphes sont : 1° *Le Livre d'Énoch,* dont les chapitres I-XXXVI et LXXII-CV remontent aux années 133-100 avant Jésus-Christ, tandis que les chapitres XXXVII-LXXI ne sont pas plus anciens que l'an 37 avant Jésus-Christ. Les fragments noachides, interpolés dans les chapitres XXXVII-LXXI, et comprenant de plus les chapitres CVI et CVII, sont encore plus récents sans qu'on puisse leur fixer une date. — 2° *Les 18 Psaumes de Salomon* (peu après l'an 63 av. J.-C.). — 3° *L'assomption de Moyse* (premières années de l'ère chrétienne). — 4° *Le quatrième Livre d'Esdras* (81-96 ap. J.-C.). — 5° *Le Livre des Jubilés* (Ier siècle de l'ère chrétienne). — 6° *L'Apocalypse de Baruch* (70 apr. J.-C. — 150). — 7° *Le Livre des secrets d'Énoch,* au plus tard de la fin du Ier ou des premières années du IIe siècle après Jésus-Christ. — 8° *Le Testament des douze patriarches*, interpolé par les chrétiens à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle après Jésus-Christ. — 9° *L'Apocalypse d'Abraham,* antérieure au milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne. — 10° *Les Paralipomènes*

1. L'auteur du deuxième livre des Macchabées paraît avoir été un Juif helléniste, bien qu'il ait écrit en Palestine.

de Jérémie, interpolés au IIe siècle après Jésus-Christ, mais dont le fond est plus ancien. — 11° *Le Martyre d'Isaïe,* écrit composite dont il est difficile d'indiquer l'âge précis [1].

Ce qui ressort de cette littérature, c'est, avant tout, le caractère monothéiste du peuple que nous étudions. Il fut un temps où la disposition à l'idolâtrie était, chez lui, très forte : au retour de l'exil, elle fait place à une horreur pour tout ce qui tient au paganisme. En même temps, la transcendance de Dieu s'affirme : son nom, toujours ineffable, est remplacé par des équivalents qui tous expriment sa grandeur et sa souveraineté ; l'expression « Père » est relativement rare. Les anthropomorphismes sont expliqués, adoucis ; les attributs divins sont plus distinctement analysés. Entre ceux-ci on insiste sur la *sainteté,* en tant qu'elle implique la séparation de toute impureté physique ou morale : la conséquence s'en fait sentir dans les croyances eschatologiques sur les purifications dernières.

Y a-t-il trace, à cette époque et dans ce milieu palestinien, d'une doctrine trinitaire au moins en germe ? — En germe, peut-être, mais encore bien obscure. En ce qui concerne le Saint-Esprit, il ne semble pas que les idées y aient progressé sur ce que nous trouvons dans les livres plus anciens. Les mentions de l'Esprit de Dieu

1. Il règne naturellement une assez grande divergence entre les auteurs sur les dates à attribuer à ces écrits : j'ai indiqué celles que donne SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, à qui je renvoie pour plus de détails sur l'origine et les éditions de ces ouvrages. On y ajoutera, pour le *Livre d'Énoch*, l'édition de J. FLEMMING et L. RADERMACHER, *Das Buch Enoch*, Leipzig, 1901. La plupart de ces apocryphes sont réunis dans la traduction de KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments*, t. II, Leipzig, 1900. — Nous savons d'ailleurs qu'outre ceux qui nous ont été conservés, d'autres écrits du même genre ont circulé qui ont complètement ou presque complètement péri. Nommons entre autres une *Prière de Joseph* dont Origène a cité des fragments (*In Ioannem*, t. II, cap. 25, Lommatzsch, I, 147).

sont rares, et comme un écho plutôt affaibli de ce que nous donne la littérature antérieure. Quant au Verbe, on ne peut nier que la tendance à personnifier la Sagesse de Dieu, déjà manifeste dans les *Proverbes* (VIII, IX), ne se retrouve dans l'*Ecclésiastique* (I, XXIV). Première-née de Dieu, créée avant les siècles, cette sagesse a assisté Dieu dans la création et l'organisation du monde : elle a un rôle cosmique ; elle a également un rôle moral : elle est l'inspiratrice de toutes les vertus et la source de la vie (XXIV, *passim*). Cette personnification se rencontre encore dans les deux ouvrages mis sous le nom d'Énoch [1]. D'autre part, les Juifs s'étaient, depuis longtemps, habitués à considérer le Verbe ou la Parole de Dieu comme une puissance émanée de lui sans doute, mais ayant en quelque sorte une existence distincte et propre. Cette conception, qui revient dans l'*Apocalypse de Baruch* (LVI, 4) et dans le *quatrième livre d'Esdras* (VI, 43), facilitait l'explication des anthropomorphismes bibliques, en rejetant sur un être intermédiaire ce que ceux-ci pouvaient offrir de choquant, et nous voyons les Targums — dont la rédaction n'a été achevée qu'au IVe siècle, mais dont les éléments sont plus anciens — en user largement. La Memrâ (parole) y tient la place de Dieu, chaque fois qu'il est question d'une œuvre *ad extra*, création, manifestation, révélation.

A défaut d'enseignements ultérieurs toutefois, on pourrait ne voir dans cette façon de parler qu'une prosopopée hardie, et la preuve qu'il ne faut pas prendre ici les mots trop à la lettre, c'est que d'autres attributs de Dieu avaient été déjà l'objet de personnifications analogues, bien que moins précises : ainsi

1. *Enoch*, XLII, 1, 2 etc. ; *Livre des secrets d'Énoch*, XXX, 8 et XXXIII, 4 (recension A).

sa gloire [1], son nom [2], sa face [3]. Dans le Talmud, la Schekinâ (la gloire de Dieu) remplit exactement le même rôle que dans les Targums la Memrâ; dans la Mischna, composée vers l'an 200 après Jésus-Christ, le sujet immédiat des théophanies est le Metatrôn (μετάθρονος?), le premier des esprits, sans que l'on puisse dire au juste à quelle époque remontent ces conceptions.

Mais une idée importante qui se fait jour à ce moment est celle de la préexistence de certaines personnes ou de certains objets plus considérables, que leur apparition dans le monde ne fait que manifester et extérieurement révéler (φανεροῦσθαι). Sans doute, tout est toujours présent à Dieu dont l'éternité ne connaît ni passé ni futur, et, en ce sens, il est vrai que tout préexiste dans la science qu'il en a. Cependant, aux personnes qui devaient lui tenir de plus près, qui devaient, une fois dans le monde, être le sujet de ses prédilections ou l'instrument de ses desseins, aux objets et aux institutions se rapportant à son culte il semble que l'on accordât quelque chose de plus. C'était une préexistence dont on ne définissait pas rigoureusement le caractère, dont nous ne saurions dire si elle était simplement idéale ou objective et concrète, mais qui n'appartenait sûrement pas à tous les êtres indistinctement [4]. Peut-être cette idée avait-elle son fondement dans l'Exode, xxv, 40 : *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Toujours est-il qu'au moment dont nous parlons, nous la trouvons appliquée à Jérusalem, au tem-

1. *Exod.*, XXIV, 16, 17; XXIII, 18-22; *Isaïe*, XL, 5; *Ezech.*, III, 23, etc.
2. *Isaïe*, LIX, 19; *Ps.* CI, 16; *Exod.*, XXIII, 21, etc.
3. *Exod.*, XXXIII, 14; *Deuter.*, IV, 37; *Lament.*, IV, 16.
4. Dalman (*Die Worte Jesu*, 245) nie cependant que ce fût là un principe de la philosophie juive à cette époque.

ple, à la Loi, et aussi à certaines personnes, à Moyse et aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob [1]. Nous verrons qu'elle fut, et naturellement, appliquée au Messie.

Cette doctrine d'ailleurs se concilie très bien avec la doctrine de Dieu créateur de l'univers, que la conscience juive maintient énergiquement (*Eccli.*, I, 8). Les premiers objets de cette création, ce sont les anges. Durant la période post-exilienne, l'angélologie s'était beaucoup développée chez les Juifs. A l'époque où nous sommes, ce développement n'est pas très sensible dans les livres canoniques, mais dans les apocryphes, l'imagination s'est donné libre carrière. Les anges, en nombre incalculable, sont les intermédiaires des communications divines. Ils ont une hiérarchie et des chefs : sept d'entre eux se tiennent constamment devant Dieu. Les principaux sont connus, Michael, Gabriel, Raphael, Uriel [2]. Ils sont préposés aux divers pays et luttent contre les puissances ennemies; ils sont également préposés aux éléments [3]. Tous les anges cependant ne sont pas restés fidèles à Dieu. Une croyance très en vogue rattache au récit de la Genèse (VI, 2-4) la chute de ceux qui sont tombés : c'est la luxure qui les a perdus [4]. Ces anges déchus ont aussi des chefs sur le nom desquels les traditions se mêlent un peu, Azazel, Semiaza, Mastema ou Satan, Béliar [5]. Bien qu'ils soient liés dans les enfers, ces mauvais anges ne laissent pas que de nous porter au mal : mais ce sont

1. *Apoc. de Baruch*, IV, 3; *Midrasch Bereschith rabba*, VIII, 2; *Assompt. de Moyse*, I, 14; *Prière de Joseph*, ap. Origène, *In Ioann.*, II, 25 (Lomm., I, 147).

2. *Tobie*, XII, 15; *Dan.*, X, 13; VIII, 16; *Enoch*, IX, 1; IV *Esdr.*, V, 20.

3. *Daniel*, X, 13, 20, 21; XII, 1; *Jub.*, II, 3.

4. *Jub.*, V, 5-11; *Enoch*, VI-XVI; *Apoc. de Bar.*, LVI, 12, 13.

5. *Énoch*, VIII, 1; IX, 6; VI, 7; *Jub.*, X, 8; XVII, 16; X, 11; *Testam. des douze patr.*, Siméon, 5; Levi, 19, etc.

surtout les enfants procréés par eux, les démons, qui remplissent ce rôle [1].

Après les anges, l'homme. La doctrine juive sur sa nature avait toujours été assez sommaire et concrète, et elle l'était encore au temps de Jésus-Christ. On savait seulement qu'il y avait en lui deux éléments, et qu'il ne périssait pas tout entier à la mort. Ce qui occupait bien davantage, c'était la situation résultant pour lui de son inclination au mal, et le secours qu'il pouvait tirer de l'observation de la Loi. Bien des traits nous montrent que saint Paul n'a pas été le premier à réfléchir sur ces problèmes, et à se demander quelle est, dans l'œuvre du salut, la part de l'homme et la part de Dieu. La faiblesse de l'homme était profondément sentie, l'universalité du péché reconnue sans hésitation [2]. Cette faiblesse était représentée comme un héritage d'Adam, aussi bien que la mort elle-même : *O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti non est factum solius tuus casus, sed et nostrum qui ex te advenimus* (*IV Esdr.*, VII, 118) [3]. L'auteur, on le voit, côtoie ici la doctrine du péché originel. La conséquence qu'il tire est qu'il eût mieux valu pour l'homme ne pas naître, et que plus heureux sont les animaux qui ne redoutent ni jugement ni tourment après la mort (VII, 116-126; 65-69). La perte toutefois n'est pas fatale, et chacun de nous reste, en définitive, l'arbitre de son sort; Adam n'a agi que pour son compte, chacun de nous est l'Adam de son âme [4]. Qu'y

1. *Enoch*, XV, 8 —XVI, 4; *Jub.*, X, 1 sqq. Cf. HACKSPILL, dans la *Revue bibl.* 1902, pp. 527 suiv.

2. *Quis enim est de praesentibus qui non peccavit, vel quis natorum qui non praeterivit sponsionem tuam?* (*IV Esdras*, VII, 46, 48; *Énoch*, XV, 4; *Apoc. de Bar.*, XLVIII, 42-46).

3. Cf. *IV Esdras*, III, 21, 22; *Apoc. de Bar.*, XXXIII, 4; XLVIII, 42.

4. *Non est ergo Adam causa nisi animae suae tantum, nos vero unusquisque fuit animae suae Adam* (*Apoc. de Bar.*, LIV, 19, cf. *IV Esdr.*, VIII, 56).

a-t-il donc à faire? Observer la Loi; c'est par ses œuvres que l'homme se sauve [1]. Mais cette Loi, nous savons combien la casuistique des docteurs l'avait rendue pesante et compliquée, combien la voie du salut paraissait étroite, et c'est pourquoi, en même temps que le Juif pieux et sincère croyait, sans hésiter, que le grand nombre sera damné, il multipliait ses pénitences et ses austérités [2], et finissait par en appeler à la miséricorde de Dieu, comme à l'unique ressource qui lui restât dans cette extrémité : *In hoc enim adnuntiabitur iusticia tua et bonitas tua, domine, cum misertus fueris eis qui non habent substantiam operum bonorum* (*IV Esdras*, VIII, 36); car il se sentait perdu entre son impuissance à observer toute la Loi, et cette Loi qui demeurait inflexible devant sa faiblesse : *Nos quidem qui legem accepimus peccantes peribimus, et cor nostrum quod suscepit eam; nam lex non perit, sed permanet in suo honore* (*IV Esdr.*, IX, 36, 37, cf. 28-37). Ne croirait-on pas entendre saint Paul (*Rom.*, VII)?

Quel sera le sort des hommes après la mort? Déjà Daniel, dans le fameux passage XII, 1-3, avait parlé de la résurrection qui attendait, au dernier jour, les bons et les mauvais d'entre son peuple, ceux-ci pour le châtiment, ceux-là pour la récompense. Mais il ne s'agit, en cet endroit, que du jugement dernier. Josèphe nous dit d'autre part (*De bello iud.*, II, 8, 11) que les Esséniens admettaient que les âmes sont immortellement heureuses ou malheureuses immédiatement après la mort. C'était là certainement une doctrine étrangère qui ne leur venait pas du judaïsme. La vraie

1. *Tobie*, I, 1-12; *IV Esdr.*, VII, 20-24, 72; *Apoc. de Bar.*, LI, 7. La foi cependant est nécessaire : on la met à côté des œuvres, ou même sur le même pied qu'elles (*Énoch*, XLVI, 7; LXIII, 5, 7; *IV Esdr.*, XIII, 23; IX, 7).

2. *IV Esdr.*, VII, 47; VIII, 3; IX, 24; *Apoc. de Bar.*, XX, 5; XXI, 1.

expression de la pensée juive se trouve dans le Livre d'Enoch, le quatrième livre d'Esdras, et celui des Jubilés [1] : ils annoncent un châtiment ou un bonheur provisoire, en attendant la rétribution définitive et la sentence du grand juge.

C'est à cette sentence dernière qu'en appelle toujours, à ce moment, le Juif fidèle et opprimé par les ennemis qui insultent à sa foi et à ses espérances. Plus les moyens humains de restauration religieuse et nationale lui échappent, plus ardemment il se tourne vers la suprême justice qui doit rendre à chacun, peuples et individus, suivant ses œuvres, plus s'exalte son attente du Messie qui doit établir le règne de Dieu et remettre tout en ordre. L'idée du Messie est intimement liée, dans les esprits, aux événements de la fin du monde. Comment les choses se passeront-elles et quel plan y sera suivi, c'est sur quoi on n'est pas d'accord. Les uns placent le règne du Messie avant, les autres après le jugement et la consommation finale. Quoi qu'il en soit, il est temps de considérer de plus près ces doctrines, dont le dogme chrétien devait si largement préciser et transformer les traits.

On cherchera dans les apocryphes surtout et presque exclusivement les idées dominantes alors sur le Messie. J'ai déjà observé qu'ils lui attribuent la préexistence : « J'en vis un dont la tête était chargée de jours... et près de lui était un autre [personnage] dont l'aspect était celui d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme celle d'un ange saint (*Énoch*, XLVI, 1)... Avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits... Et

1. *Énoch*, XVIII, 1-6, 14-16; XXII, 1-9, 11-13; X, 4-6, 12; *IV Esdr.*, VII, 75-101; *Jub.*, XXIII, 31.

c'est pourquoi il a été choisi et caché devant lui avant que le monde ne fût créé, et jusque dans l'éternité (*Ibid.*, XLVIII, 3-6). » Ces expressions cependant sont assez vagues, et il est remarquable que les livres ou les passages qui nous les présentent sont peut-être ou même sûrement postérieurs à la venue de Jésus-Christ.

D'autre part, le Messie nous est donné comme l'élu, le Fils de l'homme, le Fils de David, le Christ, le Christ du Seigneur, le Fils de Dieu [1]. L'idée qu'on nous en suggère partout est celle d'un prince, le prince spécial du peuple juif, qui viendra établir sur la terre un royaume idéal où Dieu sera servi comme il le désire. Quelquefois, il apparaît comme le vengeur des droits de Dieu et l'exterminateur des impies : c'est un Messie guerrier qui porte l'épée et qui brise les nations, ou bien qui détruit ses ennemis d'un mot de sa bouche, par la puissance de la vérité et de la loi, et gouverne le peuple par sa sainteté et sa justice [2]. Dans ce cas, son règne précède la fin du monde et souvent n'est que temporaire [3]. D'autres fois, Dieu lui-même se charge de venger sa propre cause. Le jugement a lieu d'abord; les méchants sont punis, puis le Messie apparaît : il règne éternellement sur un Israël transfiguré avec une Jérusalem nouvelle pour capitale [4]. D'autres fois enfin, comme dans les chapitres des *Similitudes* dans *Énoch* (XXXVII-LXX), le Messie est tout ensemble juge, exécuteur et roi

1. *Énoch*, XLV, 3 et *passim*; XLVI, 2-4, etc., CV, 2; *IV Esdras*, IV, 32 (traduct. syriaque); VII, 29; XIII, 32; XIV, 9; *Ps. de Salom.*, XVII, 23, 36; XVIII, 6, 8.

2. *Ps. de Salom.*, XVII, 23-41; *Apoc. de Baruch*, XXXIX, 7-XL, 2; LXXII; *IV Esdr.*, XIII, 37, 38, 49.

3. *Ps. de Sal.*, XVII, XVIII; *Énoch*, XCI, 13-15; *Apoc. de Bar.*, XL, 3; LXXIV, 2. Le quatrième livre d'Esdras lui donne 400 ans de durée; les *Secrets d'Enoch* (qui ne nomment pourtant pas le Messie) lui en donnent 1000 (XXXII, 2-XXXIII, 2).

4. *Énoch*, XC, 37.

éternel. C'est la plus haute conception de son rôle qui se rencontre dans cette littérature, celle où on nous le montre le plus magnifique et le plus grand.

Cette grandeur toutefois ne dépasse jamais la grandeur de l'être créé : elle atteint tout au plus à celle d'un être surnaturel, jamais à la grandeur divine : les Juifs n'ont pas rêvé d'un Messie qui fût Dieu [1]. Ils n'ont pas rêvé davantage, à cette époque, d'un Messie expiateur et souffrant. Dans le quatrième livre d'Esdras (VII, 29), le Christ meurt sans doute, mais d'une mort naturelle, comme un homme qui disparaît, son rôle fini. On a bien signalé çà et là, dans les documents postérieurs, des passages qui supposeraient que les Juifs ont eu, au moment qui nous occupe, quelque vue de la satisfaction douloureuse du Messie : mais ces indices sont faibles et peu concluants. Il est manifeste, par le langage des évangélistes, que le courant des idées n'allait pas dans ce sens [2].

Ce que nous venons de rapporter des croyances messianiques nous renseigne déjà en partie sur l'eschatologie palestinienne au temps de Jésus-Christ. Les systèmes eschatologiques des apocryphes peuvent se ramener à deux types fondamentaux, qui ont pour base la durée plus ou moins longue, éternelle ou temporaire, attribuée au règne du Messie. Dans le premier, la venue du Messie coïncide avec la fin du monde ; à son avènement les méchants se coalisent contre lui ; il les défait ; le jugement général a lieu : les méchants sont châtiés ; les bons triomphent éternellement avec le Messie. Dans le second, le règne du Messie s'achève avant la fin du monde. Après avoir vaincu ses ennemis, il gouverne un certain temps le peuple des

1. S. JUSTIN, *Dial. c. Tryph.*, 49, Otto, II, 164.
2. *Matth.*, XVI, 22 ; *Luc.*, XVIII, 34 ; XXIV, 21 ; *Joan.*, XII, 34 ; V. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volk.*, II, p. 553-556.

justes, puis l'univers est transformé, les morts ressuscitent et sont jugés; chacun reçoit sa récompense ou sa peine : l'éternité commence. Comme on le voit, dans les deux systèmes les éléments sont identiques, et ne diffèrent que par l'arrangement. On y trouve, à en considérer le détail : 1° Les signes avant-coureurs de la catastrophe finale, bouleversement de la nature et renversement de ses lois, phénomènes terrifiants, guerres, famines, angoisse universelle, etc.[1]. — 2° La venue d'Élie qui doit tout rétablir, ἀποκαταστήσει πάντα (*Matth.*, XVII, 10, 11; *Marc*, IX, 10-12; cf. *Eccli.*, XLVIII, 10). — 3° L'avènement du Messie dans les conditions que nous avons dites, précédant, accompagnant ou suivant le jugement et la consommation dernière. — 4° La coalition des impies contre lui, sous la conduite d'un chef qui n'est pas nommé, mais que les documents chrétiens appelleront l'Antéchrist[2]. — 5° La défaite et l'écrasement des coalisés, tantôt par Dieu lui-même, tantôt et plus souvent par le Messie[3]. — 6° Le règne messianique avec une Jérusalem nouvelle, purgée des idolâtres qui la souillaient[4], ou même descendue du ciel[5]; avec tout le peuple juif — même les morts — rassemblé de sa dispersion[6]; avec Dieu pour chef suprême et roi absolu (βασιλεία τοῦ θεοῦ)[7]; avec sa prospérité sans mélange, sa paix profonde, ses joies et sa félicité parfaites[8]. — 7° La trans-

1. *IV Esdr.*, V, 1-13; VI, 20-24 etc.; *Jub.*, XXIII, 13-22; *Apoc. de Bar.*, XXVII; XLVIII, 31-41, etc.

2. *IV Esdr.*, XIII, 33 sqq.; *Énoch*, XC, 16; *Apoc. de Bar.*, XL.

3. *Énoch*, XC, 18-19; *Assompt. de Moyse*, X, 3, 7; *Ps. de Salom.*, XVII, 27, 39; *Apoc. de Bar.*, XXXIX, 7-XL, 2, etc. *IV Esdr.*, XII, 32, 33; XIII, 27, 28, 37, 38.

4. *Ps. de Salom.*, XVII, 25, 33.

5. *Énoch*, LIII, 6; *IV Esdr.*, VII, 26; cf. *Galat.*, IV, 26; *Hebr.*, XII, 22; *Apoc.*, III, 12; XXI, 2, 10.

6. *Ps. de Salom.*, XI, 3 sqq.; XVII, 28; *IV Esdr.*, XIII, 39-47.

7. *Ps. de Salom.*, XVII, 1, 4, 38, 51; *Assompt. de Moyse*, X, 1, 3.

8. *Énoch*, X, 16-XI; *Apoc. de Bar.*, XXIX, 5-8; LXXIII, 2-7; *Ps. de Sal.*, XVII, 28, 29, 36, 48 etc.

formation du monde par la consomption de ce que l'ancien avait de corruptible et de mortel[1]. — 8° La résurrection des morts. C'est un des points sur lesquels la croyance s'est le plus développée. Au IIe siècle avant Jésus-Christ, il semble que l'on ne crût à la résurrection que des Israélites seuls ou même des seuls justes, pour prendre part au règne du Messie. Plus tard on admit une résurrection générale[2]. — 9° Le jugement dernier. Dans l'hypothèse d'un règne du Messie précédant la fin du monde, un premier jugement a lieu quand le Messie détruit et condamne les ennemis ligués contre lui. Mais nous sommes au jugement dernier. Sauf dans *Énoch* (XLI, 9; LXIX, 27, etc.), où ce rôle est dévolu au Messie, Dieu lui-même nous est donné comme le juge du monde, et son examen porte sur toutes les actions humaines inscrites au livre du ciel[3]. — 10° Le sort final des hommes. Conséquemment à la sentence divine, les bons sont récompensés, les méchants punis. On a vu plus haut qu'immédiatement après leur mort, une rétribution provisoire atteignait déjà les justes et les impies : le jugement dernier la transformera en état définitif. Les méchants seront précipités dans le feu, dans la *géhenne*[4], où ils resteront éternellement. Josèphe nous dit positivement que telle était la croyance des Pharisiens. On ne pourra prier ni intercéder les uns pour les autres[5]. Quant aux élus, ils seront reçus dans le paradis, dans un lieu élevé où ils verront la majesté de Dieu et de ses anges.

1. *IV Esdr.*, VII, 30, 31; *Apoc. de Bar.*, LXXIV, 2, 3.
2. *Apoc. de Bar.*, L; LI; *IV Esdr.*, VII, 32, 37; *Testam. des douze patr.*, Benjamin, 10.
3. *IV Esdr.*, VII, 33 sqq.; *Énoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; *Testam. des douze patr.*, Aser, 7.
4. *IV Esdr.*, VII, 36, 38, 84; *Apoc. de Baruch*, XLIV, 15.
5. JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 14; *Antiq.*, XVIII, 1, 3; *Testam. des douze patr.*, Zabulon, 10; Aser, 7; *IV Esdr.*, VII, 105.

Leur face resplendira comme le soleil : ils vivront éternellement [1].

Voici donc les idées religieuses dominantes chez les Juifs de Palestine au moment de la venue de Jésus-Christ. Ce n'est pas à dire qu'elles fussent absolument reçues de tous, et l'on trouve sur certaines d'entre elles des divergences sérieuses. Nous savons notamment — observation importante — que les Sadducéens, le haut clergé de Jérusalem et ses partisans, se séparaient des Pharisiens et du gros de la nation, et repoussaient les commentaires explicatifs de la Loi, aussi bien que beaucoup des prescriptions qu'on y avait ajoutées. Ils allaient plus loin, et niaient l'existence des esprits, des anges, et la résurrection de la chair [2]. Leur attitude vis-à-vis des païens était plutôt conciliante, et le désir de maintenir leur influence, de jouir en paix de leur fortune, les engageait dans bien des compromissions. Mais, en somme, ils ne représentaient pas la masse du peuple. Celui-ci se groupait autour des Pharisiens, qui personnifiaient à ses yeux la pureté de la doctrine et l'idéal de la morale judéo-palestinienne.

§ 3. — Le judaïsme alexandrin et de la Diaspora. Philon.

En dehors de la Palestine, les Juifs, depuis Alexandre, et encore plus depuis Ptolémée, fils de Lagus (319 av. J.-C.), se trouvaient nombreux surtout à Alexandrie. Là, leur activité intellectuelle fut considérable et ils entrèrent en contact plus intime avec l'hellénisme. Aussi est-ce là que s'accusent davantage les caractères

1. *IV Esdr.*, VII, 36-38, 95-98 ; *Apoc. de Bar.*, LI, 3, 7-11 ; *Ass. de Moyse*, X, 9, 10.
2. *Actes*, XXIII, 8.

propres au judaïsme de la Diaspora, et est-ce presque exclusivement par les écrits venus de l'Égypte que nous les connaissons. On ne sera donc pas surpris que les lignes suivantes envisagent principalement le judaïsme hellénique, tel qu'il se présentait à Alexandrie.

Le premier soin des Juifs, en s'établissant dans cette ville, avait été d'apprendre le grec. Ils oublièrent si bien l'hébreu qu'une traduction de la Bible leur devint bientôt nécessaire. Mais apprendre et parler le grec, c'était pénétrer dans la littérature, dans la philosophie, dans les conceptions, dans le génie grecs, dans la civilisation, l'esprit que cette langue représente, dans tout ce qui a fait de la race grecque la maîtresse et l'éducatrice de l'ancien monde classique. Quelle attitude allaient prendre les Juifs vis-à-vis de ce monde nouveau pour eux? Allaient-ils, comme leurs frères de Palestine, se renfermer dans leur Loi, et renouveler sur les païens et leurs spéculations les anathèmes des prophètes, ou bien allaient-ils chercher un terrain de conciliation qui sauvegarderait tout ensemble leurs intérêts et leur foi?

Ils s'arrêtèrent à ce dernier parti, le seul possible d'ailleurs pour eux, vu l'éloignement où ils se trouvaient de leur patrie et de tout centre religieux. Le système adopté, et dont nous avons dans Philon l'expression complète, peut se ramener aux points suivants : 1° Le Juif reste Juif; Israël est le peuple choisi, possédant dans les livres de l'Ancien Testament la vérité religieuse complète et pure : cette vérité reposant sur deux dogmes fondamentaux, le monothéisme et l'immortalité de l'âme. 2° De cette vérité le paganisme n'est cependant pas entièrement sevré. Soit par une tradition orale, soit par des emprunts aux Livres sacrés des Juifs, ses plus grands philosophes, Pythagore,

Platon et les autres, ont connu, en partie du moins, la vraie doctrine sur Dieu, la Providence, l'homme. 3° Dès lors rien ne s'oppose à ce que, d'une part, les Grecs adoptent les enseignements bibliques, comme complément, et parfois rectification de leur philosophie, ni à ce que, d'autre part, les Juifs adoptent les spéculations, d'ailleurs conformes à leur Loi, que le génie grec a multipliées dans le domaine de la métaphysique, de la psychologie et de la morale, ces spéculations dérivant, en dernière analyse, de cette révélation dont les Juifs possèdent les premiers monuments. 4° Toutefois, comme les mythes grecs paraissent bien étranges à des esprits juifs, la philosophie et l'histoire juives bien pauvres et bien étroites à des esprits grecs, il faut montrer le vrai contenu des uns et des autres, ne voir dans les fables grecques que l'idée religieuse et morale qu'elles ont mises en action, et savoir trouver, sous les simples récits de la Bible, toutes les idées philosophiques et religieuses que Dieu a voulu y cacher. Il faut éteindre les premières et féconder les seconds, ne voir ici et là que des *allégories*. C'est le principe de la méthode allégorique appliquée à l'interprétation de l'Écriture, et dont la fortune, chez les Alexandrins, devait être portée si haut. Les faits racontés par la Bible sont quelquefois historiques, d'autres fois non : ils ne sont que des symboles. En tout cas, il importe peu : ce qui importe, c'est de dégager de ces récits l'idée qu'ils contiennent, l'enseignement qui s'y cache et que Dieu a voulu nous inculquer en les faisant écrire. 5° Et ainsi dans la pensée des Juifs alexandrins, le rapprochement se fera entre le judaïsme et l'hellénisme : celui-ci, sans cesser d'être une philosophie, deviendra une religion parce qu'il adoptera le principe surnaturel de la Révélation, avec les conséquences qui en découlent ; le

judaïsme, sans cesser d'être une religion, deviendra une philosophie, parce qu'il recherchera par la raison, sous la Lettre révélée, les doctrines rationnelles qu'elle recouvre.

Trois points nous frappent dans ce programme. 1° Le peu d'importance qu'on y donne aux cérémonies légales, quelques-uns les proclamant indifférentes, d'autres, comme Philon, pensant qu'elles étaient utiles pour une meilleure intelligence de la Loi, et qu'il les fallait conserver. 2° Le caractère universaliste qu'y prend la religion juive : elle cesse d'être un culte national pour devenir la religion de tous. 3° Le peu de place qu'y tient l'idée du Messie : à l'image d'un Messie personnel se substitue celle de l'ère messianique, le triomphe d'une doctrine ou d'un peuple à celui d'un individu déterminé.

C'est là le cadre du système religieux judéo-alexandrin. Mais, en dehors de cette conception générale, il est des particularités doctrinales qu'il faut signaler. Elles se présentent soit dans les livres canoniques, écrits par des Juifs hellénistes, soit dans les livres authentiques ou apocryphes restés en dehors du canon. Parmi les premiers, il faut nommer la traduction grecque des *Septante,* commencée au IIIe siècle, achevée vers le milieu du IIe siècle avant J.-C., le *Livre de la Sagesse,* le *Deuxième livre des Macchabées,* et peut-être les additions deutéro-canoniques d'*Esther* et de *Daniel,* ainsi que la seconde partie du *Livre de Baruch;* parmi les autres, mentionnons le *Troisième* et le *Quatrième livre des Macchabées,* la *Lettre du Pseudo-Aristée,* les *Oracles sibyllins* dans leurs plus anciennes parties, l'*Apocalypse* anonyme éditée par M. G. Steindorff [1], les *Fragments d'Aris-*

1. *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruch-*

tobule, les écrits de Philon et de Josèphe [1].

La doctrine fondamentale de ces ouvrages concorde généralement avec celle des livres palestiniens : elle s'en distingue cependant par certains traits. Ainsi, le soin y paraît plus grand d'éviter ou d'expliquer les anthropomorphismes quand on parle de Dieu. On y trouve la personnification de la Sagesse, mais plus accentuée encore que dans les *Proverbes* et l'*Ecclésiastique*. Aristobule (Eusèbe, *Praep. evang.*, XIII, 12, 5) nous cite comme vers d'Orphée ce passage : « Le Verbe ancien luit avant le monde; mais il subsiste par soi et tout subsiste par lui : il circule partout, et aucun des mortels ne le voit, mais lui nous voit tous deux. » La Sagesse est décrite, au livre qui porte ce nom (VII-XI), en des termes qui reviendront sous les plumes chrétiennes écrivant du Verbe ou de l'Esprit-Saint (v. surtout VII, 25, 26). Emanée de Dieu, elle en a les attributs (VII, 22, 23); elle est mise en parallèle ou identifiée avec l'Esprit-Saint (IX, 17); elle exerce le rôle de démiurge (IX, 2, 9), mais elle a aussi et

stücke der Sophonias-Apokalypse, Leipzig, 1899. L'éditeur la daterait des environs de l'an 100 avant J.-C.

1. On trouvera le tableau complet de la littérature judéo-hellénique, avec indication des dates et des éditions, dans SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volk.*, III, 304-542. KAUTZSCH (*Die Apokr. und Pseudep. des A. T.*, II) donne la plus grande partie des apocryphes. Les deux fragments plus importants d'Aristobule sont dans EUSÈBE, *Praepar. evang.*, VIII, 10; XIII, 12. Les parties juives plus anciennes des *Oracles sibyllins* sont les suivantes : liv. III, 97-828 (145-117 av. J.-C.) ; 36-92 (vers 40-30 av. J.-C.); les 84 vers cités par Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.*, II, 36, Otto, VIII, 164), et qui devaient former le début du livre III; le livre IV en entier (vers 80 apr. J.-C.), et la majeure partie du livre V (fin du Ier siècle apr. J.-C.). Aux éditions signalées par Schürer on ajoutera, pour ce dernier ouvrage, celle de J. GEFFCKEN, 1902. — Des vers fabriqués par des Juifs et attribués aux plus anciens poètes grecs, Orphée, Hésiode, Homère, Linus, Eschyle etc., ont aussi circulé dès le IIIe siècle avant J.-C., qui confirmaient les enseignements et les récits de Moyse. On les trouve cités par Aristobule et aussi par les Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, le pseudo-Justin (*Cohortatio ad Graecos*, *De monarchia*). Ces faux cadrent bien avec ce que nous avons dit sur la prétention de faire dériver de la Bible les traditions grecques.

surtout un rôle moral (VIII, 4-8; X, XI). Ces détails nous montrent — chose importante à remarquer — que, bien avant Philon, flottaient à Alexandrie des doctrines relatives au Logos qu'il a développées, mais qu'il n'a point inventées.

Dans l'homme, l'âme est nettement distinguée du corps; elle lui est opposée et souffre plutôt de son union avec lui [1] : c'est le dualisme grec. Mais cette âme est immortelle; non pas seulement celle des justes : on comprendrait difficilement le beau tableau du chapitre V de la *Sagesse*, si l'auteur n'admettait pas l'immortalité de celle des impies. Toutes les âmes doivent donc survivre pour recevoir la récompense ou le châtiment qui leur est dû [2].

L'eschatologie est dans l'ensemble plus simple dans la littérature judéo-hellénique que dans la palestinienne. Il faut mettre à part les *Livres sibyllins* dont le caractère exigeait naturellement des descriptions plus imagées. Leur plus ancien auteur connaît les maux qui doivent précéder la fin du monde et la venue du Messie (III, 796-806; 632-651), le règne de ce Messie victorieux et pacificateur (III, 652-660), la ligue formée contre lui et son peuple par les méchants princes (III, 660-668), la défaite des coalisés et leur écrasement par Dieu lui-même (III, 669-697), la domination définitive et éternelle (? III, 767-784) du Messie son envoyé (III, 712-731; 744-758 etc.). Dans les autres écrits, nous l'avons déjà remarqué, les espérances proprement messianiques ont généralement passé au second plan. Non qu'elles aient été totalement oubliées : on en trouve des souvenirs dans Philon, dans le deuxième

1. *Sap.*, VIII, 19, 20; IX, 15.
2. *Sap.*, III, 1-8; IV, 2, 10-18; V, 1-24. *Apocalypse anonyme*, STEINDORFF, *op. cit.*, pp. 149 (2), 150 (5), 152 (10).

livre des Macchabées et peut-être dans Josèphe[1]; mais le sort des âmes après la mort et à la fin des temps semble avoir attiré surtout l'attention. Josèphe[2] a admis peut-être, avec les Pharisiens, un état provisoire pour les âmes justes ὑπὸ χθονός, en attendant la résurrection, et l'on connaît le fameux passage du deuxième livre des Macchabées (xii, 42-45) sur la prière pour les morts[3]. L'idée dominante toutefois dans le judaïsme hellénique est celle d'une rétribution immédiate, à la sortie de la vie. Tous nos témoins s'accordent, en tout cas, pour déclarer éternels et les récompenses des bons et les châtiments des méchants[4].

Quant à la résurrection des corps, bien que la philosophie grecque, et surtout platonicienne lui fût en général opposée, elle est, en ce qui regarde les justes du moins, formellement enseignée dans le deuxième livre des Macchabées (vii, 9, 11, 14, 23; xii, 43, 44).

C'est dans Philon[5], on l'a déjà dit, que prend son expression définitive le système qui doit rapprocher le judaïsme et l'hellénisme. En lui les deux courants de la pensée antique viennent réellement se confondre. Philon est un croyant et un philosophe, mais autant,

1. PHILON, *De execrat.*, 8-9; *De praem. et poen.* 15-20; II *Macch.*, II, 18; JOSÈPHE, *Antiq.*, IV, 6, 5.
2. *Antiquités*, XVIII, 1, 3.
3. Voir aussi *Apocalypse anonyme*, pp. 154, 155 (15-17).
4. PHILON, *De Cherub.*, 1; *De execrat.*, 6; JOSÈPHE, *Antiq.*, XVIII, 1, 3; *De bell. iud.*, II, 8, 14; *Sap.*, III, 4; IV, 2, 16; IV *Macch.*, IX, 9; XII, 12; XV, 3; XVII, 5.
5. Sur Philon voir l'énorme littérature donnée par SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volk.*, III, 487, 542. On trouvera de bons résumés de sa doctrine dans ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, III, 2, 353 sqq.; SCHÜRER, *loc. cit.*, 544 sqq.; EDERSHEIM, dans le *Dictionary of christian biography*, IV, 377 sqq. C'est à ces auteurs que je renvoie pour le détail des références. On peut aussi, en français, consulter spécialement HERRIOT, *Philon le Juif*, Paris. 1898; et E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

pour le moins, un philosophe qu'un croyant. J'ai déjà signalé, à l'occasion, quelques-unes de ses doctrines. Voici les principales entre les autres.

Dieu y paraît plus concret que dans Platon (ὁ ὤν), mais l'auteur le conçoit d'une façon analogue. De ce Dieu on ne saurait rien affirmer de limité ni même de précis, car toute précision est une limite, toute propriété une exclusion. Il est sans doute éternel, immuable, simple, libre et indépendant; mais mieux vaut dire simplement qu'il *est* (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι), car en réalité il est ἄποιος, sans qualité, sans propriété.

Comment ce Dieu placé si haut pourra-t-il créer et communiquer avec le fini? Comment celui-ci pourra-t-il venir de l'infini, le mal venir de Dieu? C'était le grand problème qui troublait la philosophie platonicienne. Philon essaie de le résoudre en combinant, ou plutôt en mêlant — car son système manque essentiellement d'unité — en mêlant, dis-je, ensemble le concept platonicien des idées, le concept stoïcien de l'âme, force immanente au monde, la croyance grecque sur les démons et l'enseignement biblique sur les anges. En Dieu sont les idées d'après lesquelles il forme le monde ; mais ces idées sont en même temps des forces : il y a la puissance créatrice (*creativa, deus*), qui engendre la puissance bienfaisante (*benefica*) et la puissance royale (*regia, dominus*) dont dépend la puissance législative (*legislativa, percussiva*). Philon en nomme d'autres; il en compte plus ou moins, et en soi elles sont innombrables. Ces idées-forces sont les intermédiaires de l'action de Dieu sur le monde, les λόγοι par où il opère : la Bible les appelle des anges, la philosophie des démons. Mais comme elles ne possédaient ni toute la science ni toute la sainteté de Dieu, elles n'ont pu mettre dans leur œuvre la perfection dont

elles manquaient : de là l'imperfection et le mal dans le monde [1].

Ces idées-forces sont-elles réellement distinctes de Dieu? Il le faut, si l'on ne veut pas que Dieu lui-même communique avec le fini et soit l'auteur du mal. Il ne le faut pas, si l'on veut que, par elles, le fini participe de l'infini et en vienne. Et si d'ailleurs elles sont finies, le problème qui se posait pour le monde se pose aussi pour elles. Philon, qui voulait maintenir l'origine divine du monde, mais l'origine seulement médiate, ne pouvait donc faire à la question, on le sent, de réponse précise. Aussi le voit-on constamment osciller, sur ce point, entre l'affirmative et la négative, sans qu'il soit possible de trouver chez lui une doctrine fixe. Suivant les besoins du système, les puissances divines se personnifient et prennent corps, ou bien s'évanouissent dans l'essence de Dieu : rien n'est défini dans leur état.

L'ensemble de ces puissances constitue le Verbe (λόγος) : il en est la source à la fois et la synthèse. Venu de « Celui qui dit », il est le principe des puissances créatrice et bienfaisante, royale et législative, mais il en est aussi la somme et la combinaison (σύνοδος, κρᾶσις). Dès lors, il offre comme elles un double aspect. Vis-à-vis de la création, il représente Dieu, dont il est l'image et la force active. Il est son nom, son ombre, son premier-né (υἱὸς πρωτόγονος, πρεσβύτατος θεοῦ), son image, son empreinte, sa copie (εἰκών, χαρακτήρ, ἀπεικόνισμα), par conséquent un autre Dieu, un second Dieu (ἕτερος θεός, δεύτερος θεός); il est la réflexion, la pensée projetée de Dieu (ἔννοια, διανόησις); il est le principe,

1. « L'homme étant disposé de telle sorte que souvent il pèche, Dieu a fait coopérer à sa création les puissances diverses, afin que, dans l'homme, ce qu'il y a de bien seul se rapportât à lui. Il n'était pas bienséant que dans l'âme de l'homme Dieu traçât le chemin au vice (*De confusione linguarum*, 35). »

l'ange le plus ancien, l'archange à nom multiple, le prophète, l'interprète de Dieu. Mais, d'autre part, le Verbe, vis-à-vis de Dieu, représente le monde et l'homme dont il est l'archétype et qui, par lui, se trouve participer de Dieu. Il est donc l'homme par excellence fait à l'image de Dieu (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος) : « L'homme sensible a été créé à l'image d'un homme intelligible, incorporel, qui est le Verbe de Dieu [1]. » « Le monde intelligible est composé d'idées, paradigmes incorporels », et le Verbe est le soleil paradigme (ἥλιος παράδειγμα), l'archétype de la cause (ἀρχέτυπος τοῦ αἰτίου). Et de même que par le Verbe Dieu crée et gouverne le monde, de même le monde, par le Verbe, rend à Dieu ses devoirs et implore sa grâce : le Verbe est le grand-prêtre, le suppliant du monde (ἀρχιερεύς, ἱκέτης). Il n'est donc pas simplement un médiateur physique : il semble qu'il exerce une médiation religieuse et morale.

Ce Verbe est-il personnel et distinct de Dieu? Pas plus que pour les Puissances divines, Philon ne répond ici clairement. Il semble affirmer et nier tour à tour, et la raison de ces incertitudes est toujours la même. Au fond le concept philonien du Logos est contradictoire. Il faut qu'un être soit Dieu ou créature, fini ou infini. Philon cherche entre ces deux extrêmes un moyen terme : il nous dit que le Verbe n'est « ni inengendré comme Dieu, ni engendré comme nous, mais quelque chose d'intermédiaire [2] »; mais c'est là une formule, une simple affirmation, l'expédient désespéré de la raison en face du mystère de la création, des relations du fini et de l'infini.

Il faut donc bien se garder de confondre le Verbe philonien avec le Verbe chrétien, le Verbe de saint Jean.

1. *Quaest. et solut. in Genes.*, I, 4.

2. Οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων (*Quis rerum divinarum haeres*, 42).

Si l'appellation est identique, les concepts diffèrent. Jamais Philon n'a mis son Verbe en rapport avec le Messie; jamais il n'a eu ni n'aurait pu avoir l'idée de l'Incarnation. Son Verbe est avant tout une force démiurgique, cosmique, ce n'est pas un Dieu révélateur et rédempteur[1]. A plus forte raison ne doit-on pas chercher dans le Juif alexandrin l'idée de la Trinité chrétienne. Les textes où l'on a cru la voir — par exemple *De Abrahamo*, 24 — ont un tout autre sens que celui qu'on leur prête.

Dieu crée donc, d'après Philon, par son Verbe et ses Puissances. *Créer* n'est peut-être pas tout à fait le mot qui conviendrait, car il semble bien que Philon admette, coéternelle à Dieu, une matière première (ὕλη, οὐσία) informe, sans rien de positif ni de bon, source de l'imperfection et du mal. Dans cette matière Dieu introduit un élément divin, le νοῦς, la forme et la vie, dans la mesure dont chaque être est capable de la recevoir.

Le premier objet de cette création, ce sont les anges. Ils remplissent l'air. Les uns, dans les sphères supérieures, sont uniquement occupés du service de Dieu; d'autres, qui se trouvaient plus près de la terre, se sont unis à des corps et sont devenus les âmes des hommes. Les démons ne sont que de mauvaises âmes. Participant ainsi à ce que le corps a de grossier et de sensuel. les âmes se propagent, comme lui, par génération; toutefois l'intelligence (νοῦς), « l'âme de l'âme », vient de Dieu. Philon, on le voit, admet la préexistence au moins des premières âmes, et la trichotomie.

Le corps, de même que la matière dont il est formé, est essentiellement mauvais : c'est la prison qui enferme

1. On trouve souvent dans Philon la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός pour rendre le rapport de la pensée exprimée à la pensée intérieure, mais nulle part l'application n'en est faite au λόγος divin.

l'esprit, le cadavre que celui-ci traîne avec soi (νεκροφοροῦσα). Par le seul fait de son contact avec l'âme, le corps la souille et la porte au péché. Personne, dans sa vie, n'évite ce péché, du moins s'il marche sans autre appui que soi (ἐξ ἑαυτοῦ). Philon ne semble pas cependant avoir une idée, au moins distincte, de la tache originelle.

Avec de pareilles vues, il ne pouvait être, en morale, que stoïcien : il l'est en effet. Bien vivre est le but de toute science et de toute étude : la morale est de toute la philosophie la partie la plus importante. Il faut donc renoncer au plaisir sensuel, mener une vie aussi simple et aussi austère que possible. Mais Philon n'a pas l'orgueil des stoïciens : il ne croit pas que l'homme puisse de lui-même pratiquer la vertu : c'est Dieu qui la donne et la fait croître en l'âme : être vertueux, c'est se rapprocher de Dieu. Et enfin — nous touchons ici au point culminant du système philonien — cette ascèse, cet exercice de l'âme, aussi bien que les études auxquelles elle se livre, n'ont qu'un but, la conduire graduellement à la contemplation directe de Dieu, à l'extase. Nous ne connaissons Dieu ordinairement que par ses œuvres, et dans les attributs dont ces œuvres offrent le reflet. L'extase nous affranchit des raisonnements, nous conduit par delà les attributs, plus haut que le Logos lui-même, jusqu'à l'essence divine dont nous saisissons l'ineffable unité. C'est la vision intuitive transportée, pour un instant, sur la terre.

On constate combien Philon s'éloigne ici de ce qui sera la conception chrétienne du salut. De rédemption, de satisfaction, il n'est pas question pour lui. L'extase n'est que le dernier effort de l'intelligence en quête de Dieu : c'est le partage d'une élite, des philosophes, des savants.

*
* *

Voilà dans quel milieu moral et religieux fut prêchée et se développa d'abord la doctrine chrétienne. Il n'était pas possible, nous l'avons dit, que ce milieu n'influât pas sur la façon dont les premières générations chrétiennes comprirent, et traduisirent elles-mêmes aux générations suivantes l'enseignement révélé. L'influence du judaïsme palestinien fut naturellement la première à s'exercer, puisque c'est en Palestine que fut fondée l'Église. Elle est sensible dans les synoptiques, dans certaines interprétations, certains procédés logiques de saint Paul, un peu faits pour nous dérouter : elle est sensible encore dans l'eschatologie chrétienne. Le millénarisme n'est qu'un legs malheureux du judaïsme à Papias et à d'autres. Cette influence immédiate du judaïsme palestinien ne dépassa guère toutefois le début du IIe siècle. A ce moment le christianisme rompit définitivement avec lui : il avait, et depuis longtemps, atteint le monde gréco-romain, et s'adressait à des hommes qui avaient en tête autre chose que la loi et ses commentaires. L'influence du judaïsme hellénique fut plus durable. Comme il était, en définitive, le pont qui reliait les deux civilisations, il servit au christianisme d'intermédiaire pour aborder le paganisme. Plus tard aussi, les procédés d'exégèse et les conceptions du judaïsme alexandrin déteignirent fortement sur la plus grande école de théologie des trois premiers siècles, celle de Clément et d'Origène. Quant à l'hellénisme proprement dit, c'est par sa philosophie principalement et par tout l'ensemble de sa culture qu'il agit sur la doctrine chrétienne. A partir des apologistes surtout, on se mit à repenser en grec l'évangile palestinien, je veux dire que l'on jeta dans

un moule grec, que l'on enferma dans les formes, dans les catégories de la pensée gréco-romaine la matière révélée ; que l'on se mit à la concevoir et à en raisonner suivant les manières de concevoir et de raisonner des Grecs. L'esprit grec était curieux : de nouvelles questions surgirent ; il aimait à définir, il voulait une exactitude rigoureuse : on se mit à définir, on visa à une rigoureuse orthodoxie. Par une assimilation lente, ce qu'il y avait de largement humain, de profondément pensé ou de finement analysé dans la morale, dans la métaphysique grecque passa dans la doctrine évangélique pour en féconder et en relier les enseignements. Assurément tout ne fut pas sain dans cette influence de l'hellénisme, et le dogme chrétien dut, pour se conserver pur, livrer plus d'un combat. Mais, au demeurant et dans l'ensemble, rien ne fut plus heureux que cette action. Jamais le christianisme n'eût conquis le monde, et ne fût devenu une religion universelle, s'il ne s'était coulé dans la seule forme de pensée qui pût alors et qui puisse encore prétendre à l'universalité, la forme hellénique. Jamais il n'aurait supprimé, au point de vue religieux, la distinction des Grecs et des Barbares, des Juifs et des Gentils, s'il était resté juif d'allure, et s'il n'avait acquis, au contact du génie grec, une souplesse qui lui permît d'atteindre tous les esprits et toutes les âmes.

La grosse question est seulement de savoir dans quelle mesure la doctrine chrétienne primitive s'est trouvée modifiée par son alliance avec la philosophie et la culture grecques, et si le contenu même de la révélation n'en a pas été altéré. Les dogmes, dans la forme nouvelle que leur a donnée la théologie en s'aidant de notions étrangères, sont-ils bien restés l'équivalent doctrinal de la prédication évangélique et apostolique qu'ils prétendent traduire : l'équivalent, dis-je,

sans exclure les développements légitimes dont cette prédication contenait les germes ? L'hellénisme s'est-il borné à fournir aux Pères et aux conciles des excitants et des moules pour leur pensée, des termes et des formules pour leur enseignement, ou bien a-t-il pénétré au cœur même de cet enseignement pour y introduire des notions inconciliables avec lui ? Les chrétiens d'aujourd'hui, en un mot, croient-ils toujours en Jésus et en Paul, ou bien en Aristote et en Platon : sont-ils chrétiens ou grecs ? C'est le problème que l'*histoire des dogmes* doit aider à résoudre, mais dont la solution par la seule histoire, on le comprend, demande infiniment de délicatesse d'analyse et de rectitude d'appréciation.

CHAPITRE II

LE PREMIER ÉTAT DU DOGME CHRÉTIEN. LA PRÉDICATION DE JÉSUS ET DES APOTRES [1].

Quelles qu'aient été les influences qui se sont exercées plus tard sur le développement de la doctrine chrétienne, ce développement est toujours parti de la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Cette prédication est la vraie source immédiate du dogme chrétien; c'est là que nous le trouvons en son premier état et dans sa forme native.

L'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres nous est connu par le Nouveau Testament. Non pas que nous soyons assurés de posséder dans les écrits du Nouveau Testament tout cet enseignement. Œuvres d'édification et souvent de circonstance, ils n'ont pas la prétention d'être des exposés didactiques et complets de la doctrine du Maître et de ses disciples. La première et la seconde génération chrétiennes ont pu ou même dû recevoir sur certains points des indications qui n'ont point trouvé place dans nos livres canoniques.

1. C'est ce qu'on appelle improprement la « Théologie du Nouveau Testament ». On trouvera dans G.-B. STEVENS, *The Theology of the New Testament*, p. 593, l'énumération des principaux travaux complets sur cette matière. Les plus connus et les plus récents sont ceux de B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theol. des N. T.*, 5e édit., Berlin, 1888; J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theol.*, Leipzig, 1896; J. BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, 1902 et suiv., et STEVENS lui-même, *op. cit.*, Edinburgh, 1899.

Des paroles ont été citées comme venant de Notre Seigneur, que ces livres n'ont point rapportées. On en a çà et là relevé quelques-unes; mais elles sont généralement trop peu importantes et d'ailleurs trop faiblement attestées pour qu'il soit nécessaire d'en tenir compte. Pratiquement, c'est avec le Nouveau Testament seul que nous devons reconstituer dans ce volume le dogme chrétien dans sa première forme.

Ici toutefois, des distinctions s'imposent déjà. Bien que l'antiquité, en effet, n'ait mis aucune différence d'autorité entre les enseignements de Jésus-Christ et ceux des apôtres, et que ceux-ci n'apparaissent que comme l'écho et la prolongation de ceux-là, il n'en est pas moins vrai qu'entre la prédication de Jésus-Christ et la fin de la période strictement apostolique il s'est écoulé de nombreuses années — deux tiers de siècle environ, — pendant lesquelles la doctrine du Maître a dû être soumise à la réflexion et a pu recevoir des développements importants. On a toujours admis qu'à l'enseignement personnel de Jésus les apôtres, organes eux-mêmes du Saint-Esprit, avaient pu apporter des compléments doctrinaux ou autres, le supposant comme base première et nécessaire et s'harmonisant d'ailleurs parfaitement avec lui [1]. La Révélation évangélique ne s'est close qu'à la mort du dernier apôtre; et si donc nous voulons donner de son contenu un exposé historiquement fidèle, nous devons en distinguer, dans la mesure du possible, les couches suc-

1. Cette observation est importante : elle va à rassurer les théologiens qui auraient des répugnances à admettre 1° que l'enseignement apostolique a été, sur certains points, plus complet et plus étendu que celui de Jésus-Christ; 2° que dans la relation faite par les synoptiques de l'enseignement de Jésus, des gloses et des commentaires ont pu se glisser, destinés à l'expliquer et à l'interpréter. Ces gloses étaient autorisées comme les paroles qu'elles expliquaient, et on a pu légitimement, par extension, les donner comme l'enseignement personnel du Sauveur. *Ioann.*, XVI, 13, 14.

cessives, et ne point présenter pêle-mêle des éléments d'âge fort différent.

On peut compter cinq de ces couches : 1° L'enseignement personnel de Jésus-Christ ; — 2° L'enseignement des apôtres avant l'apparition de saint Paul ; — 3° L'enseignement de saint Paul ; — 4° Celui des apôtres après saint Paul ; — 5° Celui de saint Jean. Cette division est aisée à justifier, et, sauf pour les parties 2 et 4 que l'on peut réunir dans un simple aperçu comme est le nôtre, elle s'impose. Nous allons donc la suivre.

§ 1. — L'enseignement personnel de Jésus-Christ d'après les Synoptiques.

C'est dans l'Évangile que nous trouvons rapporté l'enseignement personnel de Jésus-Christ. Les synoptiques nous en livrent la teneur ordinaire, et dans une rédaction qui en reproduit sans doute de plus près la forme première. Le quatrième évangile nous en a peut-être conservé certaines révélations plus profondes et, en toute hypothèse, a traduit déjà en une autre langue plus qu'il n'a rendu littéralement les discours du Maître. Ces deux sources cependant peuvent et doivent être utilisées si l'on veut aboutir à un exposé exact et complet [1]. On évitera seulement de mêler leurs

1. Deux questions se présentent ici que je ne saurais discuter, mais dans lesquelles, pratiquement, j'ai dû prendre parti. Premièrement, les discours rapportés par le quatrième évangile comme discours de Jésus-Christ peuvent-ils être considérés comme représentant, en définitive, sa prédication, et partant, peuvent-ils être utilisés pour exposer l'enseignement du Maître ? Voir, pour la solution affirmative, J. Bovon, *Théologie du Nouv. Testam.*, I, 2ᵉ édit., p. 162 sqq. ; F. Godet, *Commentaire sur l'évang. de saint Jean*, I, 4ᵉ édit.. Neuchatel, 1902, p. 138 sqq. ; Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, Paris, 1897, p. 125 sqq. ; Stevens, *The Theology of the New Testam.*, p. 176. — Deuxièmement,

témoignages, car le ton et le point de vue en sont si différents qu'on aurait bien de la peine à les fondre en un tout harmonique [1].

L'idée centrale de l'enseignement de Jésus d'après les synoptiques, idée à laquelle on peut le ramener tout entier, est celle du *Royaume de Dieu*. Les Juifs connaissaient le mot [2], et depuis longtemps attendaient la chose. Jean-Baptiste avait annoncé que ce royaume n'était pas loin (Mt., III, 2) : Jésus déclare qu'avec lui il est venu ou du moins il s'est approché (ἔφθασεν, Mt., XII, 28).

Qu'est-ce que ce royaume? L'expression βασιλεία τοῦ θεοῦ, employée exclusivement par saint Marc et saint Luc, est équivalente à l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν de saint Matthieu ; mais elle serait mieux traduite par *règne* que par *royaume* de Dieu, car βασιλεία désigne originairement la domination même, le droit de direction que l'on exerce, et seulement par dérivation et secondairement le domaine où s'exerce ce pouvoir et les sujets qu'il atteint.

Notons immédiatement que ce règne de Dieu, qui

dans les synoptiques eux-mêmes, tout en reconnaissant leur fidélité d'ensemble, n'y a-t-il pas lieu de faire un départ, et de distinguer ce qui vient réellement du Sauveur en personne de ce qu'un développement ultérieur — mais antérieur à leur rédaction — de la pensée chrétienne lui a fait attribuer ? Plusieurs auteurs récents ont en effet tenté d'opérer ce partage. Mais, à supposer même qu'il soit possible et légitime (et il ne faut pas le nier absolument), nous ne saurions l'entreprendre ici, et il ne conduirait en somme pour notre but à aucun résultat appréciable, puisqu'on admet généralement que la doctrine transmise par les synoptiques est bien, sauf peut-être en quelques details, la doctrine originale de Jésus. Voir là-dessus B. WEISS, *Lehrbuch der biblisch. Theol.*, §§ 10, 11 ; LAGRANGE, *Revue biblique*, 1903, p. 299, 300; ROSE, *Études sur les évangiles*, 2e édit., Paris, 1902.

1. Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 594, et BOVON, *op. cit.*, I, 389, note 1, et 402, note 3. — (Mt. = saint Matthieu ; Mc. = saint Marc, Lc. = saint Luc).

2. *Sapient.*, X, 10 ; *Ps. de Salom.*, XVII, 4.

sera aussi — on le verra — celui de Jésus-Christ, ne doit rien avoir de politique et de terrestre. Jésus corrige ici la pensée juive et repousse la conception d'une domination temporelle, telle que ses contemporains l'attendaient. A César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu (Mt., xxii, 15-22; Mc., xii, 13-17; Lc., xx, 21-26). Le Christ n'est pas juge des intérêts humains (Lc., xii, 14) : il n'est pas venu pour commander mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour un grand nombre (Mt., xx, 28), pour sauver ce qui périssait (Mt., xviii, 11).

Le caractère spirituel du royaume de Dieu est encore accentué par ce fait que Jésus l'oppose non aux royaumes temporels, mais à celui de Satan. Le langage du Sauveur sur les anges et les démons est généralement conforme à ce que nous avons vu qu'étaient les croyances contemporaines. Les anges sont des créatures habitant le ciel, où ils voient Dieu, et à qui les convoitises charnelles sont inconnues (Mt., xviii, 10; Mc., xii, 25). Supérieurs aux hommes, mais inférieurs au Fils qu'ils accompagnent, qu'ils servent et dont ils dépendent (Mt., iv, 11; xvi, 27; xxvi, 53; Mc., xiii, 32), ils seront, au jour du jugement, les exécuteurs de la justice divine (Mt., xiii, 49); en attendant, plusieurs sont les anges des petits enfants (Mt., xviii, 10). Mais, à côté de ces bons anges, il en est de mauvais, le diable et ses anges (Mt., xxv, 41). Ce sont des esprits (Lc., x, 20), mais des esprits immondes (Mt., xii, 43; Lc., xi, 24), dont les uns sont plus méchants que les autres, qui s'efforcent de perdre les hommes, et qui, chassés, habitent dans les déserts jusqu'à ce qu'ils soient en force pour une nouvelle invasion (Mt., xii, 43-45; Lc., xi, 24-26). Jésus leur parle, les expulse par sa parole (Mt., viii, 32; Mc., i, 25) et donne à ses disciples le pouvoir d'en faire autant (Mt., x, 8). Il

distingue nettement cette expulsion des démons des cures miraculeuses de malades qu'il accomplit et que ses disciples accompliront (Mt., x, 8; Lc., xiii, 32).

Or ces esprits ont un chef, ὁ σατανᾶς, l'adversaire, ὁ διάβολος, le calomniateur, qui les représente tous (Mt., xii, 26; Mc., iv, 15; Lc., x, 18), et que Jésus semble identifier avec Beelzeboul (Mt., xii, 24-27; Lc., xi, 18, 19). Satan est le prince d'un royaume (Mt., xii, 26; Lc., xi, 18) qui s'oppose précisément au royaume de Dieu. Il est par excellence l'ennemi, ὁ ἐχθρός (Lc., x, 19) : c'est lui qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille (Mt., xiii, 39), qui enlève la bonne semence des âmes en qui elle est tombée (Lc., viii, 12), qui s'efforce d'ébranler les apôtres, ministres du royaume (Lc., xxii, 31). Aussi, entre le diable et ses anges, d'un côté, et le Sauveur, de l'autre, la lutte est-elle incessante, et Jésus donne précisément le fait qu'il chasse les démons en la vertu de Dieu comme la preuve que le règne de Dieu est venu (Mt., xii, 28; Lc., xi, 20).

Si donc la prédication de Jésus-Christ n'exclut pas l'idée eschatologique d'un règne de Dieu par la justice et la vérité sur une terre renouvelée à la fin des temps, elle exclut du moins la conception étroite et humaine que s'en faisaient les Juifs. Le caractère indiqué du nouveau royaume est celui d'un royaume spirituel. Examinons-en de plus près chaque élément.

Le roi de ce royaume évidemment c'est Dieu, puisqu'il s'agit de la βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mt., vi, 9-10; xiii, 43; xxvi, 29). Or Dieu, dans l'enseignement de Jésus, ce n'est plus seulement Dieu, c'est *le Père*, son Père à lui (Mt., xi, 17), le Père de ses disciples (Mt., v, 16, 45; vi, 1, 4, 6, etc.), de tous les sujets du royaume, dont la bonté s'étend même sur les ingrats et les méchants (Mt., v, 45). Bien que cette paternité de Dieu ne fût pas inconnue de l'Ancien Testament, elle prend dans

la bouche de Jésus une signification plus intime, plus douce. — Mais, en dehors de Dieu, le royaume des cieux comporte un autre roi, Jésus lui-même (Mt., xxv, 31, 34, 40; Lc., xxiii, 2, 3). Qu'est-ce que ce roi, et quelle idée Jésus nous donne-t-il de sa propre personne?

Il se présente comme le Messie, ὁ χριστός : c'est un titre que d'autres lui donnent, mais qu'en deux occasions du moins il accepte positivement (Mt., xvi, 16, 17; Mc., xiv, 61, 62). Toute sa conduite d'ailleurs parle en ce sens. Il n'ignore pas que, dans la pensée des Juifs, le royaume de Dieu doit paraître avec le Messie (Mc., xi, 10), et il déclare qu'avec lui, Jésus, ce royaume est venu (Mt., xii, 28; Lc., xi, 20). Quand Jean-Baptiste lui envoie demander s'il est *Celui qui doit venir,* il fait observer pour toute réponse qu'il opère les signes annoncés par les prophètes pour la venue du Messie (Mt., xi, 3-5; Lc., vii, 19-23; cf. Isaïe, xxxv, 5, 6). La conscience messianique de Jésus ne fait aucun doute.

Deux titres traduisent encore cette messianité dans les synoptiques. C'est le titre de *Fils de l'homme* que Jésus adopte presque constamment pour se désigner lui-même [1], titre équivalent pour lui à celui de Messie, mais qui gaze l'idée du triomphe temporel attachée à cette dernière appellation, et qui accentue, au contraire, la communauté d'origine du Sauveur avec les hommes, sa faiblesse apparente, sa mission de souffrances et d'expiation, condition nécessaire de sa glorification future.

C'est ensuite le titre de *Fils de Dieu* (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Le sens messianique de cette appellation n'est pas douteux dans la bouche des Juifs et des disciples (Mt., xiv, 33; xvi, 16; xxvi, 63; xxvii, 40; Mc., xiv, 61; Lc.,

1. On le trouve 31 fois dans saint Matthieu, 15 fois dans saint Marc, 26 fois dans saint Luc.

xxii, 70), et probablement aussi dans celle des démons (Mt., viii, 29, etc.; Lc., iv, 3, 6). Bien que Jésus ne se soit jamais donné à lui-même le nom entier, il l'a accepté cependant (Mt., xvi, 16, 17; xxvi, 63, 64; Mc., xiv, 61, 62; Lc., xxii, 70), et s'est deux fois au moins — d'après les synoptiques — désigné comme « le Fils » ὁ υἱός (Mt., xi, 27; Mc., xiii, 32; Lc., x, 22). Surtout, il a constamment appelé Dieu son Père (Mt., xi, 25-27; Mc., viii, 38; Lc., xxiii, 34, etc.). Mais ici une question se présente. Jésus entend-il, par ce terme, exprimer simplement sa messianité, marquer une filiation morale, la relation particulière d'amour qui existe entre lui, Messie, et Dieu, filiation de même nature, bien que d'un degré supérieur, que celle qui existe entre Dieu et les disciples; ou bien étend-il plus loin et plus haut la portée de cette appellation, et s'attribue-t-il, en l'adoptant, une vraie filiation divine au sens métaphysique du mot, par conséquent une nature supérieure à l'essence créée?

Pour un problème si considérable, les synoptiques seuls ne nous fournissent peut-être pas les éléments d'une solution adéquate et absolue. De sérieux indices cependant semblent prouver que la prédication de Jésus, telle qu'ils l'exposent, si elle ne comprenait pas l'affirmation précise de sa divinité, l'insinuait cependant et en anticipait, pour ainsi dire, la pleine révélation. Ainsi, entre le Fils qu'il est et les hommes, Jésus-Christ met les anges (Mc., xiii, 32); dans ce rapport de filiation qu'il établit entre le Père et lui, il s'isole de ses disciples et du reste du monde : il dit « mon Père » et « votre Père », mais non « notre Père »; il est le fils, l'héritier naturel du maître de la vigne (ὁ κληρονόμος), les prophètes et les autres envoyés de Dieu n'étaient que des serviteurs (Mc., xii, 1-12); entre le Père et lui il existe une relation absolument unique et transcen-

dante de réciprocité et d'égalité : personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et ceux à qui le Fils l'a révélé (Mt., xi, 27; Lc., x, 22) : enfin l'énigme proposée par Jésus aux Pharisiens à propos du Christ, fils et pourtant seigneur de David, n'est pas soluble autrement qu'en admettant que, pour lui, le Christ doit être d'une nature supérieure à celle de David (Mt., xxii, 41-46; Mc., xii, 35-37; Lc., xx, 41-44).

Jésus s'annonce donc comme le Messie, le Fils de Dieu, le fondateur du royaume. Sa mission est de chercher et de sauver ce qui avait péri (Lc., xix, 10), de donner sa vie comme rançon (λύτρον) pour un grand nombre (Mt., xx, 28; Mc., x, 45). Il faut qu'il souffre beaucoup, qu'il soit rejeté des prêtres et des scribes, qu'il meure et qu'il ressuscite (Mc., viii, 31). Il a un baptême dont il doit être baptisé (Lc., xii, 50). Son sang est le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés (Mt., xxvi, 28; Mc., xiv, 24; Lc., xxii, 20). Jésus donne ainsi à sa mort une signification de salut : elle est le moyen de notre rédemption, l'acte qui opère notre délivrance.

Or, à cette délivrance, à son royaume le Sauveur appelle tous les hommes. Bien que son ministère personnel doive se borner aux brebis perdues d'Israël (Mt., xv, 24), il l'étend cependant, à l'occasion, à d'autres qu'à elles (Mt., viii, 5-13; xv, 28), et bien qu'il déclare que l'évangélisation doit commencer par les Juifs (Mt., x, 5, 6), il déclare aussi que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident qui se reposeront avec les patriarches dans le royaume des cieux (Mt., viii, 11). Les disciples sont le sel de la terre, la lumière du monde (Mt., v, 13, 14); le champ ensemencé du père de famille est le monde (Mt., xiii, 38); les apôtres doivent

évangéliser toutes les nations (Mt., xxviii, 19), toute créature (Mc., xvi, 15); la bonne nouvelle doit être, avant la consommation, répandue dans tout l'univers, en témoignage à tous les peuples (Mt., xxiv, 14; Mc., xiii, 10) : Jésus est universaliste.

Mais, cependant, si tous les hommes sont appelés à faire partie du royaume de Dieu, ils n'y entrent et surtout ils n'y appartiennent pleinement que moyennant certaines conditions. Entre ces conditions il faut mettre la pénitence, le changement de cœur (μετάνοια, Mt., iv, 17; Mc., i, 15; Lc., v, 32), car les hommes sont pécheurs (Mt., vi, 12; Lc., xiii, 1-5); puis la foi (πίστις), on doit croire au message divin (Mc., i, 15; xvi, 16; Lc., xviii, 8), et avoir le courage de le confesser (Mc., viii, 38; ix, 26); il faut mettre aussi l'adhésion à la personne de Jésus-Christ, car il n'est pas seulement un docteur qui enseigne, il est un médiateur en qui l'on est sauvé (Mt., vii, 22, 23; x, 32-39; xxv, 40, 45). Ajoutons-y la fidélité à faire la volonté du Père céleste (Mt., vii, 21), l'humilité, la docilité simple comme celle des petits enfants à qui il est nécessaire de ressembler (Mt., xviii, 3, 4; xix, 15; Mc., x, 14, 15; Lc., xviii, 16, 17). C'est aux pauvres en esprit, aux doux, à ceux qui pleurent, aux miséricordieux, aux purs, aux pacifiques, aux persécutés du monde pour le bon droit qu'appartient le royaume des cieux (Mt., v, 3-12). C'est aux violents aussi, c'est-à-dire aux énergiques et aux résolus, car il veut être emporté de haute lutte (Mt., xi, 12). Et enfin, condition qui résume les autres, la justice (δικαιοσύνη, Mt., v, 6, 20), qui comprend d'une manière générale l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même.

Quant à l'ancienne loi, Jésus semble en donner parfois l'observation comme nécessaire, et maintenir intégralement le mosaïsme (Mt., v, 17-19, 23, 24; xxiii, 2,

3, 23 ; xxiv, 20). Il est clair cependant qu'il en spiritualise l'accomplissement et en rend l'interprétation plus libre (Mt., xii, 1-5, 8, 10-13 ; xxiii, 26 ; Lc., xiii, 15, 16) ; qu'il met bien au-dessus des œuvres extérieures les dispositions intimes de l'âme et la pratique des vertus (Mt., xii, 7 ; xxiii, 23) ; qu'il regarde enfin cette Loi comme précaire et caduque en bien des points. Il n'accepte pas certaines souillures qu'elle décrétait (Mt., xv, 11, 17-20) ; au dispositif du talion il oppose le précepte du pardon des injures (Mt., v, 38-41), condamne le divorce permis par Moyse (Mt., v, 31, 32 ; xix, 3-9 ; Mc., x, 2-12), déclare qu'à Jean-Baptiste s'arrêtent la Loi et les Prophètes (Lc., xvi, 16), se donne lui-même comme plus grand que le temple (Mt., xii, 6), et annonce la destruction de ce temple (Mc., xiii, 2) dont la ruine ne peut qu'entraîner bien des changements dans les cérémonies rituelles.

A ces anciennes prescriptions, Jésus, dans la vie chrétienne, substitue par un rappel vigoureux (car il était déjà dans la Loi) le grand commandement de l'amour de Dieu et des hommes (Mt., xxii, 37-40). La mesure de la charité, ce sont les sacrifices qu'elle nous inspire (Mt., v, 45, 46 ; Lc., xiv, 12-14), et c'est pourquoi elle ne doit pas nous faire aimer seulement nos frères (Mt., v, 22-24), mais aussi nos ennemis et nos persécuteurs, à l'imitation du Père céleste qui fait luire son soleil sur les bons et les méchants (Mt., v, 44, 45). Elle nous fait les secourir (Lc., x, 30-37), leur pardonner (Mt., xviii, 21, 22), supporter leurs injures (Mt., v, 39), consentir à leurs plus déraisonnables demandes (Mt., v, 40, 41). C'est à cette condition que les enfants du royaume seront parfaits comme Dieu même (Mt., v, 48).

Ajoutons à cela l'exhortation à la prière persévérante (Lc., xviii, 1), des insinuations discrètes sur la supériorité du célibat et de la chasteté (Mt., xix, 12), sur le

mérite de la pauvreté volontaire et sa nécessité pour la perfection (Mt., XIX, 21, 23), sur la séparation de la famille et des proches (Mt., XIX, 27-30; Lc., XIV, 26), et l'on aura quelque idée bien incomplète de la morale qu'a prêchée Jésus-Christ.

En la pratiquant, on devient sujet du royaume de Dieu, on le *reçoit* (Mc., X, 15) d'une façon plus ou moins complète, suivant qu'on la pratique plus ou moins complètement. Jésus, en effet, n'envisage pas le royaume de Dieu exclusivement sous sa signification eschatologique, comme un état qui s'établira à la fin des temps; il l'annonce comme s'établissant dès ici-bas dans le monde (Lc., XVII, 20-21)et dans le cœur de chaque croyant en particulier. Le mot a dans sa bouche à la fois un sens eschatologique, un sens actuel et un sens individuel et intime. Au premier sens et dans sa consommation, le royaume de Dieu ne doit comprendre que des justes (Mt., XIII, 43; XXV, 34, 41); dans le second sens et en tant qu'existant sur la terre, il contient un mélange de bons et de mauvais, et de bons et de mauvais à des degrés divers (Mt., XIII, 19-30, 37-43, 47-50; XXV, 1-13, 31-46); au troisième sens, ceux-là seulement le reçoivent et le possèdent en eux qui en réalisent les conditions (Mc., XII, 34).

Or ceci nous amène à une nouvelle question. Ces membres du royaume de Dieu sur la terre, quel que soit du reste leur état intérieur, vivront-ils, au point de vue religieux, isolés les uns des autres et reliés à Dieu seul, ou formeront-ils une société? Jésus veut qu'ils forment un société : la βασιλεία τοῦ θεοῦ sera une ἐκκλησία (Mt., XVI, 18; XVIII, 17). Jésus en crée le noyau en constituant le collège apostolique. Cette église est établie inébranlable sur Pierre comme sur son fondement. A lui sont données les clefs du royaume : il lie et délie sur la terre, et ses décisions sont ratifiées dans

le ciel (Mt., xvi, 18, 19). Les apôtres reçoivent un pouvoir analogue (Mt., xviii, 18) : ils enseigneront, baptiseront, et on les écoutera comme Jésus lui-même (Mt., xxviii, 19; Lc., x, 16). Cette situation doctrinale s'harmonise très bien avec la modestie recommandée aux maîtres et l'obligation de servir, posée comme devoir fondamental de quiconque détient l'autorité (Mt., xxiii, 8-10; xx, 25-27).

Les apôtres donneront le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt., xxviii, 19); ce baptême est nécessaire au salut (Mc., xvi, 16). A côté de ce rite se place le repas eucharistique. Jésus donne aux apôtres sa chair à manger et son sang à boire, en leur recommandant de répéter ceci en mémoire de lui (Mt., xxvi, 26-29; Mc., xiv, 22-24; Lc., xxii, 17-20).

C'est dans la formule du baptême que nous apparaît plus clairement dans l'enseignement de Jésus-Christ — si l'on s'en tient aux synoptiques — la personne du Saint-Esprit. Elle ne reçoit, en dehors de là, qu'un relief à peine supérieur à celui que lui donne l'Ancien Testament (Voyez cependant Mt., xii, 32; Mc., xiii, 11; Lc., xii, 10, 12).

Voilà donc, largement tracées, les conditions du royaume de Dieu sur la terre. Mais ce royaume n'est lui-même que la préparation du royaume futur et définitif qui s'établira à la fin du monde. C'est vers cet avenir que regardaient toujours, avec un espoir mêlé de terreur, les Juifs contemporains de Jésus-Christ. Quel était son enseignement à lui, sur ce point capital?

Il ne diffère pas, en somme, sensiblement des doctrines ambiantes, si l'on retranche de celles-ci l'idée d'une domination temporelle et temporaire du Messie, et si l'on en modifie le caractère matérialiste et étroit.

Jésus admet, immédiatement après la mort, une ré-

tribution au moins provisoire pour les justes et les méchants. Dans la parabole du mauvais riche (Lc., xvi, 19-31), celui-ci descend dans l'hadès (ἐν τῷ ᾅδῃ), tandis que Lazare repose dans le sein d'Abraham. Le premier souffre du feu et de la soif qui le dévore : le second est dans la joie. Entre eux règne un gouffre infranchissable qui ne les empêche cependant pas absolument de se voir et de s'entendre. Quant au *paradis* que Jésus promet au bon larron (Lc., xxiii, 43), il exprime, sous une autre forme, la félicité de l'autre vie.

Mais, si le Sauveur est fort réservé sur l'état des hommes immédiatement après la mort, en revanche il s'est expliqué sur ce qui attend le monde au dernier jour.

La catastrophe finale sera précédée de signes avant-coureurs, l'ἀρχὴ ὠδινών (Mt., xxiv, 6-14 ; Mc., xiii, 7-13 ; Lc., xxi, 9-19) : il y aura des guerres, des pestes, des famines, des tremblements de terre ; les disciples seront haïs, persécutés, trahis, battus et mis à mort. Puis viendra la θλίψις μεγάλη, la grande tribulation (Mt., xxiv, 15-28 ; Mc., xiii, 14-23 ; Lc., xxi, 20-24) ; on verra l'abomination de la désolation dans le lieu saint ; les maux seront tels qu'il n'y en eut jamais de semblables depuis le commencement du monde. Enfin éclatera la crise dernière (τὸ τέλος, Mt., xxiv, 29-31 ; Mc., xiii, 24-27 ; Lc., xxi, 25-28) : le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus de lumière, les étoiles tomberont, les vertus du ciel seront ébranlées, et subitement, comme la foudre (Mt., xxiv, 27), le Fils de l'homme apparaîtra sur les nuées, plein de gloire et de majesté (cf. Mt., xxvi, 64 ; Mc., xiv, 62 ; Lc., xxii, 69). Il enverra ses anges avec des trompettes rassembler non seulement les justes, mais généralement l'universalité des peuples (Mt., xxv, 32). Tous les morts ressusciteront (cf. Mt., v, 29, 30 ; x, 28 ; xxii, 23-33 ; Mc.,

xii, 18-27; Lc., xiv, 14; xx, 27-40), et le jugement commencera; jugement présidé par le Fils de l'homme lui-même (Mt., xxv, 32, 33; xvi, 17), qui atteindra chaque homme en particulier (Mt., xvi, 27; xxii, 1-14), pour s'étendre à toutes ses œuvres (Mt., xiii, 41; xxv, 35-45).

C'est sur ses œuvres en effet que chacun sera jugé, et non sur sa nationalité ou son extérieur religieux (Mt., xxv, 34-45; vii, 21-27; viii, 11, 12; Lc., xiii, 25-30). La sentence sera infiniment consolante pour les justes. Semblables aux anges (Mt., xxii, 30; Mc., xii, 25; Lc., xx, 36) ils vivront de la vie éternelle (Mt., xxv, 46; Lc., xx, 36) dans la contemplation de Dieu (Mt., v, 8). Leur état est comparé à un festin de noces (Mt., xxii, 2-14; xxv, 10) : les élus sont couchés sur des lits de repos avec les patriarches (Mt., viii, 11), ou encore sont assis sur des trônes (Mt., xix, 28; Lc., xxii, 30); ils resplendissent comme des soleils (Mt., xiii, 43). Leur félicité cependant a un caractère nettement spirituel. Le mot capital ici est *vie éternelle* (Mt., xx, 46; Mc., x, 17; Lc., x, 24), souvent employé comme équivalent de possession complète du royaume de Dieu (Mt., xxv, 34, 46). Nulle part il n'est supposé que l'expression « éternelle » ne doive pas être entendue au sens strict : au contraire, Jésus dit positivement que les justes ne pourront plus mourir (Lc., xx, 36).

En revanche, le sort des méchants sera terrible : c'est l'ἀπώλεια opposée à la vie (Mt., vii, 13, 14). On pourrait y voir la destruction, mais autre est la pensée de Jésus. Les méchants rejetés de lui (Mt., xxv, 41; Lc., xiii, 27) seront précipités dans la géhenne, γεέννα (Mt., v, 22, 29, 30; Mc., ix, 42, 46), dans une géhenne de feu (Mt., v, 22), dans le feu éternel (Mt., xxv, 41; Mc., ix, 42), dans un lieu de ténèbres cependant où il

y aura des pleurs et des grincements de dents (Mt., VIII, 12; XXV, 30; Lc., XIII, 28). Là ils souffriront éternellement : leur feu ne s'éteindra point, leur ver ne mourra point (Mt., XXV, 41, 46; Mc., IX, 42-47).

Quel sera le rapport du châtiment ou de la récompense aux œuvres qui les ont mérités? Le châtiment sera proportionné à la malice de chaque coupable suivant ses dispositions et ses lumières (Mt., XI, 22-24; XII, 41, 42; Lc., XII, 47, 48), car il sera plus demandé à qui aura plus reçu. Quant à la récompense, elle est quelquefois représentée comme égale pour tous et comme une grâce (Mt., XXV, 14-23; XX, 1-16), mais d'autres fois aussi comme proportionnelle aux mérites (Lc., XIX, 12-19). Cette contradiction n'est pas insoluble si l'on remarque, d'une part, que la récompense est elle-même d'un si haut prix qu'elle surpasse l'exigence des mérites et est véritablement gratuite (cf. Lc., VI, 38) et, d'autre part, qu'en raison de son excellence même, toutes les nuances de mérite semblent disparaître devant elle. Ces nuances cependant ne sont point effacées, et un ordre existera entre les sujets du royaume des cieux (Mt., V, 19).

Reste la question du jour et de l'heure de la fin du monde. On n'ignore pas combien il est difficile de tirer des synoptiques une idée claire de l'enseignement de Jésus sur ce point. Les contemporains, nous l'avons vu, rattachaient la crise eschatologique à la venue du Messie, et il est avéré que, pendant un certain temps, les disciples et les premiers chrétiens attendirent comme prochain le second avènement (la parousie) du Christ. Quant au Sauveur lui-même, tantôt il paraît l'annoncer comme imminent (Mt., X, 23; XVI, 27, 28; XXIV, 34; Mc., VIII, 39; XIII, 30; Lc., IX, 26, 27; XXI, 32); tantôt, au contraire, indéfiniment le retarder. En ce dernier sens semblent dirigés les paraboles (Mt., XIII,

31, 32; xxiv, 48-50; xxv, 5-14) et aussi quelquefois le discours direct : la fin ne doit venir que lorsque l'Évangile aura été prêché dans le monde entier (Mt., xxiv, 14; Mc., xiii, 10). On a émis, pour expliquer ces contradictions, diverses hypothèses dans l'examen desquelles nous n'avons point à entrer [1]. Ce qui est clair, c'est que Jésus n'a voulu renseigner ni ses apôtres ni nous sur le moment de sa parousie (Mt., xxiv, 36; Mc., xiii, 32). Il a annoncé seulement qu'elle nous surprendrait (Lc., xii, 40), et c'est pourquoi nous devons veiller : *Vigilate* (Mt., xxiv, 42, 44; xxv, 13; Lc., xii, 37-40).

§ 2. — L'enseignement de Jésus-Christ d'après saint Jean.

Ouvrons maintenant le quatrième évangile. L'idée et le nom du royaume de Dieu n'en sont pas absents (iii, 3, 5), mais on ne les trouve que rarement, et c'est une autre conception, une autre terminologie qui s'offre à nous. Le royaume de Dieu a fait place à la vie, à la vie éternelle qui nous est apportée. Dans les synoptiques, Jésus nous avait parlé surtout de son ministère et de nous : ici, il nous parle beaucoup de lui-même et de ses rapports avec son Père; dans les synoptiques, il avait si peu accentué l'idée de sa médiation, qu'on a pu nier qu'on l'y trouvât : ici, on la rencontre à chaque pas; et enfin la doctrine du Saint-Esprit prend tout à coup un développement considérable, tandis que le

1. La meilleure est peut-être celle qui voit dans le *royaume de Dieu* un concept complexe, marquant à la fois une *ère de justice* et une *ère de bonheur*. Comme ère de justice, le royaume de Dieu a été en effet annoncé par Jésus-Christ comme tout proche et venu avec lui; comme ère de bonheur, il ne devait apparaître complet qu'après de longs siècles. Cette distinction n'a pas d'abord été saisie clairement par les premiers chrétiens : l'expérience devait les en instruire.

drame eschatologique disparaît devant une conception plus intime et plus spiritualiste du jugement divin.

« Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité qu'il le faut adorer (IV, 24). » Cette première parole brise le particularisme juif, et insinue déjà la direction du nouvel enseignement. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle (II, 16). » L'amour de Dieu pour les hommes a quelque chose de plus passionné, de plus personnel que ce que nous avons trouvé jusqu'ici. Dieu est Père, mais avant tout Père de Jésus-Christ, et c'est en le sacrifiant qu'il témoigne qu'il est aussi le nôtre.

Si, dans les synoptiques, en effet, Jésus se met à part de ses disciples dans ses rapports avec le Père, cette attitude est encore bien plus marquée en saint Jean. Il se déclare le Fils de Dieu (V, 28; IX, 35-37, etc.), le Fils par excellence (III, 16, 35; V, 19-22, etc.); il y a, par distinction de tout le reste, *le Père* et *le Fils* (III, 35, 36; V, 19-22). Entre ce Père et ce Fils les relations sont intimes : le Père est la source de l'être et de l'action du Fils (V, 19, 26); il fait les œuvres dans le Fils; le Père et le Fils se connaissent (X, 15; cf. VIII, 55), s'aiment réciproquement (V, 20; XIV, 31; XV, 9); ils demeurent l'un dans l'autre (VIII, 29; XIV, 10, 11), ils ne sont qu'un, ἕν (X, 30; XVII, 11, 21, 22). Ce qui est à l'un est aussi à l'autre (XVII, 10), et, comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir également la vie en soi (V, 26). Aussi voir ou rejeter le Fils, c'est voir ou rejeter le Père (VIII, 19; XIV, 9; XV, 21-24) : on leur doit rendre honneur semblable (V, 23).

Le Fils cependant préexistait à son apparition dans le monde : Jésus était avant Abraham (VIII, 58), il était glorifié auprès du Père avant que le monde existât (XVII, 5); c'est du ciel qu'il vient et au ciel qu'il re-

tourne (VI, 62; cf. 33, 51) : car le Père, qui est plus grand que lui (XIV, 28), l'a envoyé dans le monde (III, 16) pour y remplir une mission (V, 36; XIV, 31; XV, 10, etc.), pour y parler, pour y juger, pour y agir aussi en son nom (VIII, 26; X, 32, 37).

Toutefois l'objet propre de la mission de Jésus n'est pas de juger le monde, mais de le sauver (III, 17; cf. IV, 42), de lui donner la vie éternelle : c'est l'idée qui revient constamment (III, 16, 36; IV, 14, etc.). Jésus est la vie (XIV, 6), et il vient pour nous la communiquer abondamment (X, 10). Il est la lumière aussi, et il vient pour éclairer le monde (III, 19; VIII, 12; XII, 46), pour lui faire connaître Dieu, car connaître Dieu et son Fils Jésus-Christ, c'est la vie éternelle (XVII, 2, 3). A ce ministère de doctrine s'ajoute un ministère de souffrance obscurément annoncé. Jésus doit donner sa chair pour la vie du monde (VI, 51); il est le bon pasteur qui meurt pour son troupeau (X, 11, 18) : c'est l'ordre du Père (X, 18).

Comment recevoir cette lumière, communier à cette vie, profiter de cette rédemption qui nous sont offertes? En nous attachant à la personne de Jésus, en ne faisant qu'un avec lui. Jésus est uni au Père, nous devons être unis à Jésus pour être unis à Dieu : c'est toute l'économie du salut. Il est la lumière qui conduit à la vie (VIII, 12; XII, 46), la porte du bercail par où il faut passer (X, 7, 9), le bon pasteur dont il faut être la brebis (X, 11, 14), bien plus le cep dont nous sommes les branches, de qui seul nous pouvons recevoir la sève surnaturelle, en qui seul nous pouvons porter des fruits (XV, 1-7). D'où la nécessité pour nous de demeurer dans son amour comme il demeure dans l'amour de son Père (XV, 7-10). Après cela, les autres conditions du salut sont celles à peu près que l'on trouve chez les synoptiques : renaître de l'eau et de l'Esprit (III, 3-7),

croire en la parole du Sauveur (III, 16, V, 24; VI, 40-47), manger sa chair et boire son sang (VI, 52, 59).

Semblable également est l'idée qui nous est donnée de l'Église et de son organisation (XIII, 20; XVII, 18; XX, 23; XXI, 15-17); mais une doctrine qui se trouve puissamment mise en lumière à cette occasion est celle du Saint-Esprit. Il est nettement distingué du Père et du Fils (XIV, 16, 26; XVI, 7, 13-15) : il procède (ἐκπορεύεται) du premier (XV, 26), mais il reçoit (λαμβάνει) du second (XVI, 14,15) ce qu'il dira et annoncera aux apôtres (XVI, 13, 14 ; XIV, 26); et cela parce que tout ce qui est au Père est aussi au Fils (XVI, 15). L'un et l'autre l'envoient (XIV, 16, 26 ; XV, 26; XVI, 7), mais il n'en est pas séparé, car le Père et le Fils l'accompagnent dans sa descente dans les fidèles (XIV, 23). C'est l'Esprit de vérité (XIV, 16, 17; XV, 26, etc.), dont le rôle est de rendre témoignage à Jésus-Christ, c'est-à-dire de confirmer intérieurement son enseignement (XV, 26), d'en donner aux apôtres la pleine intelligence, et, s'il le faut, l'explication nécessaire (XIV, 26; XVI, 13). Avec ces apôtres il restera éternellement (XIV, 16, 17) : en revanche le monde ne peut le recevoir (XIV, 17), et il témoigne contre le monde (XVI, 8-11), car ce monde, à qui le Christ est étranger (VIII, 23; XVIII, 36), hait Jésus-Christ et son Église (XV, 18-23), et le Sauveur n'a pas prié pour lui (XVII, 9).

Bien que tous les hommes en effet soient, en principe, appelés à devenir les enfants de Dieu (X, 16; XI, 52; XII, 32), tous ne répondent pas à son appel. Cette infidélité était prédite (XII, 37-40); elle est la conséquence des conseils divins, car nul ne vient à Jésus s'il n'est tiré par le Père (VI, 44), et celui-ci n'a donné à son Fils qu'un certain nombre d'hommes (XVII, 6) ; elle est la conséquence aussi de la malice humaine. On repousse la lumière parce qu'on veut mal agir (III, 19-21),

parce qu'on veut faire sa propre volonté et se confier en soi-même (VII, 17, 18; IX, 41).

Ce rejet de la lumière amène le jugement. Le Sauveur maintient à ce mot son sens originel : c'est un triage, une ségrégation : « En ceci consiste le jugement que la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises (III, 19). » Ainsi, le jugement commence dès l'instant que l'on refuse de recevoir Jésus-Christ. Celui qui ne croit pas est déjà jugé par son incrédulité même (III, 18) : il n'a pas besoin d'un juge extérieur; son endurcissement et la parole qu'il a méprisée suffiront à faire éclater au dernier jour l'état de séparation où il s'est mis (XII, 48). En ce sens, celui qui croit n'est pas jugé (III, 18; V, 24). Et ainsi il est vrai que Jésus n'est pas venu pour juger (III, 17; XII, 47; cf. VIII, 15), parce que les méchants se jugent, se ségrègent eux-mêmes : et d'autre part il est vrai qu'il est venu pour juger, parce que son avènement a été l'occasion du triage qui s'est opéré entre ceux qui veulent et ceux qui ne veulent pas voir (IX, 39).

Ce premier jugement intérieur et caché n'empêche pas qu'il ne doive y en avoir un autre, général et éclatant, présidé par le Fils, à la fin du monde. A sa voix tous ressusciteront, les bons pour la vie, les méchants pour le jugement (V, 28, 29). Cette résurrection des bons paraît être spécialement due à l'influence de Jésus-Christ (VI, 39, 40, 44), à ce qu'ils auront mangé sa chair et bu son sang (VI, 54). Quant au sort des uns et des autres, il ne sera en définitive que le développement goûté et ressenti de ce qui était déjà ici-bas : pour les justes l'épanouissement de la vie qu'ils possédaient en vertu de leur union avec le Christ (VI, 47; XIV, 3), pour les méchants la mort et la colère de Dieu permanente sur eux (III, 36; cf. VIII, 24).

On voit assez, sans qu'il soit nécessaire d'insister, combien le ton de ce dernier exposé diffère de celui des synoptiques; mais on chercherait vainement entre eux une opposition proprement dite. Il y a tantôt prolongation des lignes, tantôt transposition ou diversité, mais non point contradiction. Le royaume de Dieu, sous le nom de vie éternelle, est devenu quelque chose de plus intime et plus personnel; de même, le jugement n'est plus seulement un événement futur, il commence dans la conscience. D'autre part, les relations de nature du Fils avec le Père, sa divinité, son caractère de médiateur nécessaire, la doctrine du Saint-Esprit ont été mis en relief. Tout cela ne sort pas du cadre de la pensée de Jésus, et doit en être considéré comme l'écho ou l'interprétation fidèle.

§ 3. — L'enseignement de saint Paul [1].

Entre Jésus-Christ et saint Paul, dont la première épître aux Thessaloniciens, la plus ancienne, suivant plusieurs, de celles que nous possédons, est de l'an 53 environ, plus de vingt ans se sont écoulés pendant lesquels les apôtres ont prêché, quelques-uns même d'entre eux ont peut-être écrit. Nous grouperons un peu plus loin tout ce qui concerne leur enseignement. Il nous faut présentement exposer celui de saint Paul.

C'est dans ses épîtres naturellement [2] et dans quel-

1. Outre les ouvrages généraux indiqués plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 594; JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I. F. PRAT, *La théol. de saint Paul*, I, Paris, 1907.

2. On traitera seulement à part de l'*Epître aux Hébreux*, qui reproduit sans doute la doctrine de saint Paul, mais dont on ne le croit pas généralement l'auteur immédiat. — Pour les références de ce paragraphe R. = Romains; I, II Cor. = I, II Corinthiens; G. = Galates; E. = Ephésiens; Ph. = Philippiens; Col. = Colossiens; I, II Th. = I, II Thessaloniciens; I, II Tim. = I, II Timothée; Tit. = Tite.

ques discours rapportés dans les *Actes* qu'on le trouve. On est d'accord pour admettre que cet enseignement forme un tout organique, et qu'il se développe, sous la plume de l'apôtre, sinon dans un ordre extérieurement méthodique, du moins suivant un principe rigoureusement suivi. Mais quel est ce principe? C'est sur quoi on ne s'entend guère. Dans son système chrétien, saint Paul part-il de l'idée qu'il se fait de Dieu, du Christ ou de l'homme? Sa doctrine est-elle théocentrique, christocentrique ou anthropocentrique? Toutes ces diverses solutions ont été proposées, et ont pu l'être avec des apparences de raison. Si puissante et si une est la conception de l'apôtre que, quel que soit le point où il se place et qu'il envisage actuellement, il sait y ramener tout son enseignement, et donner l'illusion que là est vraiment le centre de ses pensées. Cette question n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance secondaire. Nous devons surtout montrer en quoi la doctrine de saint Paul développe celle de Jésus-Christ; son côté objectif nous intéresse plus que la façon dont elle a été conçue : et dès lors nous n'avons pas à en rechercher précisément la déduction subjective. Un exposé qui, partant de Dieu, suit en quelque sorte son action dans le monde, et se déroule avec l'histoire de l'humanité, paraît assez bien représenter le mouvement de la pensée de l'apôtre, et propre à en dire rapidement le contenu.

Pour saint Paul, comme pour Jésus, Dieu est un Père : il l'était déjà par la création; il le devient encore plus par la rédemption. Le cri *Abba*, Père! est le cri qui jaillit en nous sous l'action de l'Esprit du Fils qui nous est communiqué (R., VIII, 15, 29; G., IV, 5, 6; E., I, 4, 5). Mais en même temps, ce Dieu est un souverain dont l'absolu domaine est pleinement et rudement affirmé. C'est le Dieu de Job contre qui il n'y a pas à dis-

cuter : sa volonté est sa loi et notre loi : il faut s'incliner et adorer (R., IX, 14-21 ; I Tim., I, 17 ; VI, 15, 16).

Un seul dessein occupe cette volonté dès l'instant qu'elle sort d'elle-même pour agir au dehors : préparer le salut des élus : c'est un dessein d'amour. La création et la rédemption ne seront que des moyens successifs de le réaliser (R., VIII, 28 ; E., I, 4, 5 ; III, 11 ; II Tim., I, 9). La création est une première révélation de Dieu (R., I, 20), l'Incarnation en est une seconde. Ainsi, saint Paul marque l'unité de l'histoire et la maintiendra malgré l'opposition de l'Évangile et de la Loi.

En sortant des mains de Dieu, l'homme était droit. L'étroite relation de la chair et du péché, que l'apôtre accentuera, n'est point une relation essentielle et absolue. La chair n'est pas nécessairement mauvaise : c'est par la transgression (παράπτωμα) du premier homme que le péché, le mal est entré dans le monde (R., V, 12-19). Ce péché, saint Paul le personnifie en quelque sorte, le présente comme une réalité objective et vivante. Une puissance nouvelle (ἡ ἁμαρτία) apparaît, que la génération propage dans les enfants d'Adam suivant la chair (R., V, 12, 18, 19). Ce n'est pas l'acte du péché, la transgression elle-même (παράβασις, παράπτωμα) (R., V, 14, 15 ; II, 23 ; G., VI, 1) : c'en est la conséquence, et c'est aussi le principe qui la produit, la pente qui y entraîne, d'un mot la *concupiscence*. Le péché habite en l'homme ; il exerce sur lui une invincible tyrannie (R., VII, 5, 8, 15, 19, 20) ; il est pour lui une loi inéluctable (R., VII, 21, 23) ; l'homme est l'esclave du péché (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, R., VII, 14).

Le péché a son siège immédiat dans la chair (σάρξ). Par la chair il ne faut pas entendre le corps (σῶμα), mais la substance du corps en tant qu'elle est le principe des convoitises qui nous portent au mal, ces convoitises elles-mêmes, l'homme tout entier, l'âme en

tant qu'elle les suit et y conforme sa vie morale. Et ainsi saint Paul nous parle d'une prudence, d'une volonté, d'un esprit de la chair, d'homme charnel (φρόνημα, θέλημα, νοῦς τῆς σαρκός, R., VIII, 6; VII, 15; E., II, 3; Col., II, 18). Cette chair est une chair de péché, le corps un corps de péché (R., VI, 6; VIII, 3).

Le péché a pour fruit la mort; par lui elle a été introduite dans le monde (R., V, 12, 14, 15, 17; VI, 23).

Voilà donc la situation faite à l'homme par la transgression d'Adam : elle l'a rendu pécheur, a corrompu sa nature, l'a conduit à la mort. Dans cette extrémité, quelles ressources lui restent? Aucune. Sans doute, son esprit voit encore le bien, le devoir, et ce que saint Paul nomme l'homme intérieur l'aime et s'y complaît, mais d'une volonté impuissante (R., VII, 15-22). La Loi elle-même ne lui sera d'aucun secours, bien plus elle deviendra pour lui une occasion de ruine. Car la Loi, en soi, est juste et sainte; elle est spirituelle (πνευματικός) et exprime la volonté de Dieu (R., VII, 12, 14) : mais l'homme, lui, est charnel (σάρκινος, R., VII, 14), et en lui montrant son devoir sans lui donner la force de l'accomplir, la Loi ne fait que le rendre plus coupable. Sans la Loi, le péché était mort, il n'était pas connu comme tel ni imputé (R., III, 20; V, 13; VII, 7, 8) : avec elle il revit, se multiplie et pousse partout ses rejetons funestes (R., VII, 9, 11, 13). Si bien que le rôle de la Loi a été, en quelque sorte, de faire abonder l'iniquité pour épuiser le péché par sa fécondité même (R., V, 20; G., III, 19). Mais en ce faisant, elle a tué l'homme devenu, pour ses transgressions, passible du châtiment (R., VII, 11; G., III, 10).

Ainsi, juif ou païen, vivant sous la seule loi naturelle ou sous la loi mosaïque, l'homme était perdu sans l'intervention divine. Heureusement pour lui, voici, en face du péché, une autre puissance qui se dresse, la

justice de Dieu (ἡ δικαιοσύνη θεοῦ, R., III, 21, 22), non pas cet attribut qui juge et qui châtie, mais la sainteté de Dieu, son exemption de toute tache et de toute souillure morale, justice qu'il communique, et par laquelle il rend justes ceux qui croient en Jésus (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, R., III, 26).

Cette justice de Dieu, voulant ainsi se communiquer, met en mouvement la *grâce*, c'est-à-dire la bonté et la tendresse de Dieu à notre égard (R., v, 20, 21), bonté dont l'éternel dessein est notre salut et celui de tous les hommes (E., I, 4; I Tim., II, 3, 4), et le premier gage qu'elle nous donne de sa bienveillance, c'est la *promesse*.

La promesse du Messie faite à Abraham, voilà en effet, dans le passé, le vrai secours donné à l'homme. Ce n'est pas Moyse et sa Loi, laquelle, on l'a vu, n'a été qu'une occasion de péché, qui sont la vraie anticipation de Jésus-Christ et de sa grâce, c'est Abraham et la promesse qu'il a reçue (G., III, 6-18). Les vrais fidèles, les vrais Israélites ne sont pas les Juifs selon la chair, c'est-à-dire les sujets de la Loi, mais bien ceux qui croient, comme Abraham, en la promesse, et qui sont les héritiers de sa foi (R., IX, 6-8; G., IV, 28). Seulement, de même que l'enfant, bien qu'il soit, en principe, maître de sa fortune, est cependant traité en esclave jusqu'à son émancipation, ainsi les enfants spirituels d'Abraham ont été placés sous la Loi jusqu'à ce que l'Évangile leur apportât l'affranchissement et la jouissance de leurs droits de fils (G., III, 29; IV, 1-7; 22-31).

Cet affranchissement sera l'œuvre de Jésus-Christ. Jésus-Christ apparaît comme la seconde et suprême manifestation de la bonté de Dieu à notre égard, le vrai objet de la promesse (G., III, 16). Il est de notre race et

de notre sang (R., I, 3; G., IV, 4), puisqu'il doit nous représenter et nous être substitué. Mais, s'il est homme et a pris chair, il n'a cependant pas connu le péché (R., VIII, 3; II Cor., V, 21). Comme homme, il occupe d'ailleurs un rang à part : il est le second Adam, le nouvel homme. Le premier, qui était de la terre, était terrestre (ἐκ γῆς χοϊκός) : le second est du ciel, et par conséquent céleste (ἐπουράνιος); et de même que notre naissance nous faisait, comme Adam, χοϊκοί, ainsi notre naissance spirituelle dans le Christ nous rend, comme lui, ἐπουράνιοι (I Cor., XV, 47-49). Ces expressions ἐπουράνιος, ἐξ οὐρανοῦ se rapportent probablement à l'origine du Sauveur. Mais, du reste, la conception de saint Paul s'élève bien plus haut. Il suppose clairement la préexistence de Jésus-Christ (G., IV, 4; II Cor., VIII, 9); il lui attribue un rôle dans la création (Col., I, 15-17; I Cor., VIII, 6). Jésus n'est pas Fils de Dieu seulement comme les justes de l'ancienne Loi, il est le propre Fils de Dieu (ἴδιος, R., VIII, 32); il est le Seigneur (κύριος), le seul Seigneur comme le Père est le seul Dieu (I Cor., VIII, 6); son nom doit être invoqué et tout genou fléchir devant lui (I Cor., I, 2; Ph., II, 9-11); l'auteur n'hésite pas à lui appliquer des textes de l'Ancien Testament écrits de Dieu même (R., X, 11-13; I Cor., X, 9; E., IV, 8). Et enfin la doctrine de l'apôtre atteint sa dernière expression dans le fameux passage de l'épître aux Philippiens (II, 6, 7), qui proclame Jésus-Christ préexistant ἐν μορφῇ θεοῦ, et égal à Dieu (ἴσα θεῷ). Rien ne prouve non plus d'une façon tant soit peu concluante que le θεός de l'épître aux Romains (IX, 5) ne se rapporte pas à Jésus-Christ; et si l'on objecte qu'en tout cas l'apôtre subordonne le Christ au Père (I Cor., XV, 28; XI, 3), il est aisé de répondre que cette subordination est ministérielle, non essentielle, et que précisément dans le passage

de la première épître aux Corinthiens, xi, 3, le parallélisme entre l'homme et la femme, d'une part, et Dieu et le Christ, de l'autre, n'est gardé que s'il y a entre ceux-ci identité de nature.

Pour saint Paul, Jésus-Christ est donc à la fois réellement homme et, au sens absolu, vrai Fils de Dieu. Son rôle, c'est de nous sauver, ou plutôt d'être, entre les mains de Dieu, l'instrument de notre salut, car c'est Dieu qui, dans le Christ, se réconcilie le monde (II Cor., v, 19). Pour cela Jésus-Christ devient notre représentant, nous est substitué. Lui-même sans péché, il a été fait péché pour nous, afin que mourant avec lui et en lui, nous devenions en lui justice de Dieu (R., vi, 6, 8; II Cor., v, 14, 15, 21). Parce qu'il nous représente, il est notre victime; sa mort est le prix de notre rançon, un moyen de propitiation (τιμή, ἱλαστήριον) auquel nous participons, étant contenus en lui (R., iii, 25; vi, 6; I Cor., vi, 20; G., iii, 13; E., i, 7). Ce qui n'empêche pas que la grâce et la rédemption ne soient, en principe et de la part de Dieu, spontanées et gratuites, puisque l'incarnation et la mort de Jésus-Christ sont elles-mêmes la plus grande de toutes les grâces (R., v, 8; E., i, 3-6; ii, 4-7).

La mort de Jésus-Christ est ainsi la clef de toute l'œuvre du relèvement, et l'on comprend pourquoi saint Paul ne veut connaître que Jésus crucifié (I Cor., ii, 2). Le péché, crucifié en Jésus, meurt aussi en nous puisque nous étions renfermés en Jésus (R., vi, 6-15). C'est la partie négative de la justification : la partie positive va maintenant se développer. Comme nous sommes morts au péché avec Jésus-Christ et en lui, de même nous ressuscitons avec lui et en lui à une vie nouvelle (R., vi, 4, 5, 8, 11; iv, 25). Le second Adam est esprit vivificateur (I Cor., xv, 45; II Cor., iii, 17); et comme le premier Adam nous avait communiqué le

péché et la mort, ainsi le second nous communique sa justice et sa vie (R., v, 15-21; G., II, 20), c'est-à-dire cette justice et cette sainteté de Dieu qu'il possédait, et dont la vie nouvelle qu'il a prise en sortant du tombeau est le symbole (R., VI, 4-11; IV, 25).

Comment s'opère cette communication? La génération naturelle, on l'a vu, transmet à ses descendants le péché d'Adam; le baptême et la foi nous transfusent la vie de Jésus. Par le baptême nous sommes co-ensevelis avec Jésus-Christ dans la mort : nous mourons au péché, puis nous ressuscitons avec lui (R., VI, 3-8; cf. E., II, 5-6; G., III, 27). Par la foi, qui nous incorpore au Sauveur, nous entrons en communion de sa justice et de ses mérites (R., III, 22-25; IX, 30-33; G., II, 16, 20; III, 2, 5-12, 23-27). Cette foi, remarquons-le bien, n'est pas une simple adhésion de l'esprit : elle implique, d'après saint Paul, la tradition totale à Dieu de l'homme, de son activité et de son cœur (R., I, 5; VI, 16, 17; X, 10, 16, 17; G., II, 20; I Th., II, 12-13). Elle ne s'oppose pas aux œuvres en général, mais aux œuvres d'où la foi est absente et que l'on regarderait comme le principe de la justification et du salut (R., IX, 31, 32; G., II, 16; III, 2, 5, 10-12).

Le péché avait son principe et son siège dans la chair : la vie nouvelle que nous apporte la rédemption a comme siège et principe l'Esprit (πνεῦμα). Le mot, outre la signification générale qui l'oppose à chair, péché, légalisme outré, présente, dans saint Paul, des nuances qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer. Ainsi, dans certains cas, il semble désigner l'âme ou l'homme lui-même, en tant qu'il est sous l'influence de l'Esprit de Dieu et aspire aux choses d'en haut (R., VIII. 4-10; G., v, 16; cf. I Cor., II, 14, 15). Plus souvent, il désigne l'Esprit de Dieu agissant en l'homme. Cet

Esprit est la source de la grâce et des charismes (I Cor., XII, 3-11); il habite dans nos corps et les consacre (I Cor., III, 16; VI, 19); un jour il les ressuscitera (R., VIII, 11); il opère aussi et surtout dans l'âme en lui communiquant une vie nouvelle (R., VIII, 10), en étant pour elle le gage que Dieu lui donne de sa filiation divine (R., VIII, 14-16; II Cor., I, 22; V, 5; G., IV, 6). Mais en outre, il est plusieurs passages où il est clair que l'Esprit ne désigne plus une opération de Dieu en général, mais une personne déterminée, la personne du Saint-Esprit. L'Esprit-Saint aide notre faiblesse, prie en nous (R., VIII, 26, 27), rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu (R., VIII, 16). Il est en Dieu et connaît ses secrets (I Cor., II, 11); il est aussi en nous qui devenons ses temples (I Cor., III, 16; VI, 19). On le distingue du Père et du Fils (R., VIII, 11), Esprit à la fois de Dieu et du Christ (R., VIII, 9), envoyé par le premier, mais appartenant au second (G., IV, 6). Et c'est ainsi que, sans exposer expressément de doctrine sur la Trinité, saint Paul suppose toujours que ces noms de Père, Fils, Esprit sont entendus de ses lecteurs comme désignant trois termes divins dont il ne précise pas rigoureusement le rapport, mais qu'il associe dans une formule de bénédiction que l'on peut appeler trinitaire (II Cor., XIII, 13).

Tous les hommes cependant ne reçoivent pas l'Esprit et n'obéissent pas à l'Évangile (R., X, 16) : il y a des ennemis de la croix de Jésus-Christ, dont la fin est la ruine (Ph., III, 18, 19). C'est le mystère de la prédestination. Saint Paul l'envisage intrépidement, et en maintient avec force les deux éléments : d'une part, la souveraine indépendance de Dieu qui sauve qui il veut, et, en fin de compte, parce qu'il le veut (R., IX, 14, 29); de l'autre, la liberté de l'homme qui ne se perd que

par sa faute et son incrédulité (R., ix, 30-33; x, 14-21). Mais, du reste, il ne l'explique pas et il ne sent pas le besoin de l'expliquer, puisque, aussi bien, la gloire de Dieu se trouve manifestée dans la perte des uns comme par le salut des autres (R., ix, 20-23).

Quant aux fidèles qui reçoivent l'Évangile et vivent de l'Esprit, ils forment l'Église. Les chrétiens étant les membres de Jésus-Christ, l'Église est son corps, un corps dont il est la tête (R., xii, 4, 5; I Cor., xii, 27; E., i, 22, 23; v, 23; Col., i, 18; ii, 19). C'est lui qui en maintient l'unité, qui en développe les organes (E., iv, 15, 16). A son tour, elle est le complément, l'achèvement de Jésus-Christ, son plérôme (πλήρωμα, E., i, 23). L'Esprit de vérité, qui demeure en elle, en fait la colonne de la vérité (I Tim., iii, 15); il y divise les ministères et les fonctions (I Cor., xii, 4-11, 28-31) : mais tous ces ministères viennent d'un seul et même Esprit en qui nous avons été baptisés, et qui nous rend uns en lui (I Cor., xii, 13).

Dans cette Église universelle cependant, saint Paul, principalement dans ses épîtres pastorales, distingue des communautés particulières auxquelles il donne également le nom d'Églises, et, entre les membres de ces églises, des épiscopes et des diacres (Ph., i, 1) de qui il requiert certaines vertus (I Tim., iii, 1-13). Il parle également de presbytres qui président (I Tim., v, 17, 19), et qu'il confond, en partie du moins, avec les épiscopes (Tit., i, 5-9). Il doit y en avoir dans chaque ville, dont la mission soit d'exhorter, de prêcher la saine doctrine, et de reprendre les récalcitrants (Tit., i, 5, 9; I Tim., v, 17). Un certain nombre de ces presbytres, sinon tous, sont donc en même temps didascales, et les ministères dont nous venons de parler ne doivent pas complètement se distinguer de ceux que saint Paul énumère dans l'épître aux

Éphésiens, iv, 11 : « Il (Jésus-Christ) a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs pour le perfectionnement des saints, etc. » Parfois les presbytres sont réunis en un corps, le *presbyterium*, qui impose les mains pour conférer certains ministères (I Tim., iv, 14). Mais du reste, l'apôtre recommande à Timothée de garder pur le dépôt des vérités qu'il lui a confiées (I Tim., vi, 20; II Tim., i, 13, 14), et de se choisir des collaborateurs fidèles pour en instruire les autres (II Tim., ii, 2). Il s'attribue à lui-même et il reconnaît à Timothée et à Tite le droit de juger et de condamner en matière de foi et de discipline (I Tim., i, 19; v, 19, 20; vi, 3-5; II Tim., ii, 16-19, iv, 2-4; Tit., iii, 10, 11; I Cor., v, 1-5).

Entre les rites qui s'accomplissent dans les réunions chrétiennes, outre le baptême, saint Paul mentionne la cène du Seigneur, dont il rapporte l'institution sensiblement comme le troisième évangile (I Cor., xi, 20-34). L'Eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ : elle représente sa mort, et celui qui la reçoit indignement mange et boit son jugement. Dans un autre passage (I Cor., x, 16-21), ce même rite est rapproché de la manducation des viandes immolées aux idoles. Sa relation avec le sacrifice de la croix, déjà indiquée (I Cor., xi, 25, 26), est mise ainsi plus en relief.

Le mariage est le symbole de l'union de Jésus-Christ et de son Église. L'épouse est le corps de l'époux, comme l'Église est le corps de Jésus-Christ (E., v, 25-32). Dès lors le mariage est indissoluble : c'est le précepte du Seigneur (I Cor., vii, 10, 11); la mort seule pourra le rompre (R., vii, 2, 3; I Cor., vii, 39). L'unique exception faite est en faveur du conjoint fidèle avec qui l'infidèle refuse de cohabiter (I Cor.,

vii, 12-16). Quant à la continence et à la virginité, Paul, pas plus que son maître, n'en fait un précepte : il la conseille seulement comme préférable à l'état du mariage quand Dieu y appelle (I Cor., vii, 7, 25-38). L'état de viduité est, de même, préférable aux secondes noces, bien que celles-ci soient permises (I Cor., vii, 39-40).

Cependant, à travers tout cet enseignement, on voit repasser de temps à autre cette préoccupation du jugement et de la fin des choses que la prédication de Jésus avait si fortement inculquée : Paul, lui aussi, avait prêché le royaume de Dieu (Act., xix, 9; xx, 25; xxviii, 31), et il n'ignorait pas que ce royaume ne serait consommé qu'avec le second avènement du Christ. Quand aurait lieu cette consommation? Traduisant sur ce point l'opinion commune de son temps, l'apôtre, quand il écrivit ses premières épîtres, la représentait comme prochaine (I Th., iv, 14-16; cf. II Th., ii, 2-5) : « Le temps est court », s'écrie-t-il, il faut user du monde comme n'en usant pas, car sa figure passe (I Cor., vii, 29-31). En même temps cependant, il répète qu'avant la parousie suprême doit être révélé l'homme de péché, le fils de perdition (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), qui s'élèvera contre Dieu et contre son règne. Or le mystère d'iniquité s'accomplit déjà : cependant l'antéchrist est encore entravé : il y a une puissance (ὁ κατέχων?) qui l'arrête, jusqu'à ce qu'elle disparaisse elle-même et lui laisse le champ libre (II Th., ii, 3-11). Puis, à mesure qu'il avance dans sa carrière, la pensée de l'apôtre s'éclaire et se complète. Au lieu de porter son regard directement sur la fin des temps, il l'arrête sur la fin de chaque homme en particulier et sur la sienne propre. La crainte d'être dépouillés de nos corps et d'être trouvés nus nous trouble sans doute, mais il y faut consentir, puisque nous sommes par là

réunis au Seigneur (II Cor., v, 1-8). Quant à lui, il sait, lorsqu'il écrit pour la seconde fois à Timothée, que sa dissolution n'est pas éloignée (II Tim., iv, 6, 7), mais cette mort lui sera un gain puisqu'elle le mettra avec le Christ (Ph., i, 21-23). Saint Paul croit donc qu'immédiatement après cette vie il jouira de la vue et de la société du Sauveur, et il étend cette espérance à tous les fidèles (II Cor., v, 1-8).

Il n'a pas oublié cependant cette fin des temps, dont il n'ose plus marquer l'époque précise, mais dont il connaît, soit par la catéchèse évangélique, soit par la tradition juive, les circonstances. L'avènement du Christ sera précédé, il l'a dit, de l'apparition d'un fils de perdition qui viendra séduire les peuples, et se substituer, autant qu'il le pourra, à Dieu (II Th., ii, 3-11). Puis, à son tour, le Seigneur descendra du ciel, à la voix de l'archange et au bruit de la trompette (I Th., iv, 15; i, 10). L'antéchrist sera exterminé (II Th., ii, 8). Les morts ressusciteront. Il semblerait, d'après les principes de l'apôtre, que cette résurrection ne dût convenir qu'aux justes, puisqu'elle est le fruit de la rédemption (I Cor., xv, 21-23) et la conséquence de l'habitation en eux du Saint-Esprit (R., viii, 11; cf. I Cor., xv, 23; Ph., iii, 11; I Th., iv, 14-16). Saint Paul cependant l'étend à tous, justes et pécheurs (Act., xxiv, 15; II Cor., v, 10; cf. I Cor., xv, 21-22). Seulement, dans les premiers, elle sera accompagnée d'une transfiguration et transformation de leur corps (I Cor., xv, 35-54). Suivra le jugement dernier. C'est Jésus-Christ qui y présidera (II Cor., v, 10; II Tim., iv, 1), bien que ce soit le jugement de Dieu, Dieu jugeant par le Christ (R., ii, 5, 6, 16). Mais les fidèles siégeront aussi comme juges (I Cor., vi, 2, 3), encore qu'ils doivent être jugés comme le reste des hommes (Act., xvii, 31; II Cor., v, 10) et comme les anges (I Cor., vi,

3). La sentence de ce tribunal décernera à chacun suivant ses œuvres, suivant sa culpabilité ou son mérite (R., II, 5-13). L'apôtre suppose clairement en effet, dans les bons, un mérite proprement dit, quoiqu'il n'ignore pas que ce mérite est, en même temps, un don du ciel (R., XI, 35 ; Ph., II, 13). Outre la transfiguration de leur corps, les justes recevront donc, pour leur fidélité, l'entrée dans la gloire des enfants de Dieu (R., V, 2 ; VIII, 30) : leur filiation sera parfaitement révélée (R., VIII, 19 ; cf. Col., III, 4). Réunis à Jésus-Christ, ils hériteront avec lui du royaume du Père (R., VIII, 17) : ils posséderont la vie éternelle (R., II, 7 ; V, 21 ; G., VI, 8, etc.). Saint Paul continue ici son parallèle : morts avec Jésus-Christ, ressuscités avec lui, les justes sont glorifiés avec lui et partagent sa souveraineté. Quant au sort des méchants, ce sera un sort de colère, de tribulation et d'angoisse, de mort et de destruction (R., II, 5, 8, 9 ; VI, 21 ; I Th., I, 10 ; Ph., III, 19). Le Seigneur et sa vertu viendront sur eux avec un feu vengeur (II Th., I, 7-9). Leurs peines, aussi bien que la félicité des justes, seront éternelles (R., II, 7 ; V, 21 ; VI, 23 ; I Cor., IX, 25 ; G., VI, 8 ; I Th., IV, 6 ; I Tim., I, 16 ; VI, 12 ; Tit., I, 2). C'est en vain que l'on a cherché dans saint Paul l'idée d'une restauration finale : elle ne s'y trouve pas.

Reste le dernier acte de cette suprême tragédie. La mort, le dernier adversaire de Jésus-Christ, a été détruite par la résurrection (I Cor., XV, 26, 54, 55). Le Christ, ayant achevé son œuvre et soumis tous ses ennemis, livre à son tour son royaume et sa royauté à son Père et se soumet à lui. Dieu est tout en tous (I Cor., XV, 24-28).

Il est aisé de voir, par ce simple résumé, quels développements a reçus de saint Paul l'enseignement de Jésus-Christ. C'est évidemment sur la partie anthro-

pologique et sotériologique de cet enseignement, sur le rôle du Christ dans l'œuvre de la rédemption que l'apôtre a porté son attention. Il a mis dans un relief puissant, par une analyse impitoyable de la corruption humaine, le caractère universel du péché et l'absolue nécessité d'une restauration déjà esquissés dans l'Évangile. Jésus-Christ avait fait entendre que la Loi mosaïque n'était que provisoire : Saint Paul en définit de plus près la fonction dans le passé et la déchéance actuelle. Aux affirmations du Sauveur sur la dignité de sa personne il ajoute des traits qui annoncent, s'ils ne la rejoignent pas absolument, la théologie johannique. Il crée, pour ainsi dire, toute la théorie de la doctrine de la Rédemption. Sur l'Église aussi et son organisation intérieure, il apporte, dans les épîtres pastorales, des renseignements nouveaux. Il n'est pas jusqu'à son eschatologie qui ne soit d'une note plus claire que celle des synoptiques.

Toutefois, ce qu'il faut bien remarquer, c'est que, dans tous ces développements, saint Paul se rattache étroitement à Jésus-Christ, et n'a d'autre but que d'expliquer la pensée du Maître. Quand il donne des conseils en son nom personnel, il a bien soin de les distinguer des préceptes du Seigneur (I Cor., VII, 12, 15). Si l'on trouve rarement cette distinction, c'est qu'en effet il se borne d'ordinaire à répéter l'enseignement qu'une révélation directe lui avait livré (G., I, 11, 12). Il le répète, disons-nous, mais en le marquant de son empreinte, et non pas comme une leçon apprise de mémoire et froidement reproduite, mais comme une doctrine qu'il avait vécue, qu'il s'était assimilée, et dont son cœur comme son intelligence avaient amoureusement fouillé les profondeurs.

L'Épître aux Hébreux doit être, comme je l'ai remarqué, et à cause de son origine, examinée à part des épîtres de saint Paul. Le but de l'auteur, dans cet écrit, est de déterminer ses correspondants à rester inébranlables dans la croyance qu'ils ont embrassée, en les détournant d'un retour possible au judaïsme. Pour y atteindre, il s'efforce d'établir la supériorité de la nouvelle économie par une comparaison de la personne, des fonctions et de l'œuvre de Jésus-Christ avec la personne, les fonctions et l'œuvre des promulgateurs et des ministres de l'ancienne Loi; d'où il conclut à la fermeté de foi et d'espérance qu'il faut garder dans la vie chrétienne. C'est donc surtout une christologie et une sotériologie qu'il nous expose.

Jésus, dans sa manifestation terrestre, est sans doute vraiment homme, de notre race et de la tribu de Juda (ii, 14; vii, 14), semblable à nous hormis le péché, et par conséquent capable de compatir à nos maux (ii, 17; iv, 15; vii, 26), fidèle, pieux et obéissant envers Dieu (iii, 1, 2; v, 7, 8), mais cette apparence n'est pas tout Jésus. Il est encore le Fils, le premier-né, l'héritier universel, supérieur aux anges qui doivent l'adorer, l'ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ), sans commencement et devant vivre toujours. C'est par lui que le monde a été créé et qu'il est conservé : il est Dieu (i, 1-12; iii, 6; vii, 3, 8, 16, 28). Impossible de rapporter au Christ glorifié après la résurrection tous ces traits : quelques-uns regardent forcément le Christ préexistant. Et si une influence philonienne est ici sensible, la doctrine de l'Incarnation, qui apparaît dès le deuxième verset de l'épître (cf. x, 5), et la théorie de la Rédemption qui la remplit montrent que l'auteur a complètement modifié et précisé le concept flottant et principalement cosmologique de

Philon. Sa pensée se rapproche visiblement du prologue du quatrième évangile.

Le Fils de Dieu cependant est devenu notre prêtre. Le sacerdoce juif n'avait, comme toute la Loi dont il était le centre, qu'un caractère provisoire (VII, 11, 12, 18, 19); il devait être transféré. Notre nouveau pontife, c'est Jésus-Christ (IV, 14). Médiateur de la nouvelle alliance (IX, 15; XII, 24), il est prêtre appelé de Dieu (IV, 5, 6, 10), prêtre à la ressemblance de Melchisédec (VI, 20-VII, 17; V, 10), supérieur aux prêtres du Lévitisme (VII, 1-11, 20-28), innocent et sans tache (VII, 26-28), éternel et unique (VII, 23, 24).

La victime qu'offre ce prêtre, c'est lui-même (X, 7-10; VII, 27; IX, 11-15, 28), et il lui suffit de l'offrir une fois tant ce sacrifice est efficace (VII, 27; IX, 12; X, 10, 12, 14). Par ce seul acte il nous rachète (λύτρωσις, IX, 12, 15), nous purifie non plus de nos souillures légales. comme faisaient les rites anciens, mais de nos péchés (I, 3; IX, 14, 28; X, 22); arrosés de son sang nous sommes intérieurement sanctifiés (XII, 24; XIII, 12), affranchis de l'empire du démon (II, 14), capables de nous approcher du trône de la miséricorde et mis en possession des biens de la grâce (X, 9; IV, 6; XII, 22-24). Ce sacrifice est d'ailleurs offert pour tous les hommes (II, 9; V, 9; IX, 28); son efficacité embrasse tous les temps (IX, 25, 26); bien plus, accompli sur la terre, il se perpétue dans le sanctuaire du ciel où notre grand-prêtre a pénétré, portant entre les mains son propre sang, et où il continue d'intercéder pour nous (IX, 11, 12, 24; VII, 25).

Puis donc que Jésus-Christ est ainsi le médiateur de la nouvelle alliance, nous devons avoir confiance en lui (X, 19, 23), et, pour aller à Dieu, nous approcher de notre Sauveur avec une foi pleine (X, 21-22). L'auteur de l'Épître définit clairement ce qu'il entend par

la foi. Il en fait avant tout un acte de l'intelligence, l'assurance certaine des choses à espérer, la conviction de ce que l'on ne voit pas (xi, 1). La foi a été le principe de tous les héroïsmes que nous admirons dans l'histoire d'Israël (xi). Que l'on se garde bien de renier celle que l'on a reçue de Jésus-Christ, car il est impossible que ceux qui ont rejeté, après les avoir connus, la lumière et le don de Dieu soient renouvelés par la pénitence, crucifiant en eux et tournant en dérision le Fils de Dieu (vi, 4-8); passage qui ne signifie pas que la voie du retour et du pardon est irrévocablement fermée au pécheur ou même au renégat, mais seulement qu'ils ne trouveront point le salut en dehors de Jésus-Christ, et tant qu'ils s'obstineront à le méconnaître.

La foi et la confiance sont donc les deux vertus que recommande surtout l'Épître aux Hébreux. Mais les autres, le courage, la fidélité à l'Église, la persévérance ne sont pas exclues, non plus que les devoirs de la vie domestique et sociale (vi, 10, 12; x, 25, 32-36; xii, 2-4; xiii, 1-7). Un des grands motifs de les pratiquer, c'est le jugement futur. Tous doivent le subir après avoir passé par la mort (ix, 27). Le moment est proche où le Christ apparaîtra pour sauver ceux qui l'attendent (ix, 28, xi, 37). Alors les bons recevront leur récompense; ils jouiront du repos, du royaume, d'une patrie céleste, de la céleste Jérusalem (iv, 3, 10; x, 35; xi, 16; xii, 22, 23, 28). Leur bonheur sera sans fin (v, 9; ix, 12, 15; xii, 28); tandis que la perte des méchants sera épouvantable dans le feu qui les consumera (x, 27, 31, 39). L'auteur mentionne au chapitre vi, 2, la résurrection de la chair, mais sans en préciser autrement les conditions.

§ 4. — L'enseignement des apôtres en dehors de saint Paul et de saint Jean[1].

Nous avons, sous ce titre, à résumer la doctrine d'abord des discours que les Actes des Apôtres mettent dans leur bouche aux premiers jours qui suivirent la Pentecôte, puis des épîtres qui ne sont attribuées ni à saint Jean ni à saint Paul. On doit même y joindre les Évangiles et les Actes pour leurs parties narratives, car, dans ces parties, ils traduisent surtout la foi de ceux qui les ont écrits.

Comme il est impossible de trouver dans cet ensemble de documents une idée centrale commune, force nous est de suivre un plan conventionnel, à l'occasion duquel on insistera, quand cela paraîtra nécessaire, sur les vues particulières à tel ou tel d'entre eux[2].

On n'y rencontre rien sur la Trinité en général qui renchérisse sur l'enseignement de Jésus et de saint Paul. Les trois personnes sont clairement distinguées dans le récit du baptême de Jésus surtout par saint Luc (Mt., III, 16, 17; Mc., I, 10, 11; Lc.; III, 21, 22).

Du Saint-Esprit il est souvent question. Les Évangélistes marquent sa coopération à la naissance miraculeuse de Jésus (Mt., I, 20; Lc., I, 35), et sa descente sur lui au moment de son baptême (v. supra). Les Actes nous disent comment, promis par le Sauveur aux apôtres (I, 4; cf. Lc., XXIV, 49), il est venu en effet sur

1. Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op., cit.*, p. 596.

2. On n'ignore pas que l'authenticité de plusieurs de ces documents a été contestée, et que les dates les plus diverses ont été proposées pour leur rédaction. Mais nous ne pouvons entrer ici, on le comprend, dans l'examen de ces questions. Il suffit à notre but que, dans l'ensemble, on puisse considérer ces écrits comme une expression ou un écho fidèle de la prédication apostolique dans la deuxième moitié du Ier siècle. — Pour les références de ce paragraphe, A. = Actes; I, II P. = I, II Petri; Jac. = Jacques; Jud. = Jude.

eux au jour de la Pentecôte (II, 4; cf. 17, 18). Son rôle est de fortifier la foi (VI, 5), de donner la sagesse (VI, 3), de guider les disciples dans leur ministère (VIII, 29), d'inspirer les nouveaux prophètes (XI, 28; XIII, 9) comme il a inspiré les anciens (VII, 51), d'accorder le don des langues (II, 4; X, 44-47). Il est, d'après saint Pierre, le principe de la grâce et de la sanctification des fidèles (I P., I, 2); lui mentir, c'est mentir à Dieu (A., V, 34).

Les discours rapportés par les Actes nous présentent le plus ancien exemple d'une apologétique chrétienne fondée sur le caractère de Jésus-Christ. Elle est fort simple, et se borne à démontrer que Jésus est le Messie promis. Il est le prophète annoncé par Moyse, le serviteur de Dieu, le παῖς θεοῦ d'Isaïe (A., III, 13, 22-26; IV, 27; cf. 25); il a réalisé les prophéties (VIII, 32 sqq.); sa mort même était prédite; il est la pierre d'angle rejetée dont parle le Psaume CXVII, 22 (IV, 11; cf. 25-28), le trahi dont parle le Psaume LXVIII, 26 (I, 16, 20); toute sa passion avait été décrite d'avance et s'est déroulée comme elle le devait (II, 23; III, 18; IV, 27, 28). David avait annoncé sa résurrection au Psaume XV, 10 (III, 15; IV, 10; V, 30; X, 40), aussi bien que son ascension et son exaltation au ciel, au Psaume CIX, 1 (II, 33-36).

Du sacrifice de Jésus-Christ, il n'est presque rien dit. La première épître de saint Pierre contient cependant l'idée de la *substitutio vicaria* (II, 24) et de notre rédemption par le sang du Sauveur (I, 18, 19). En revanche, le fait de sa résurrection occupe dans le premier enseignement apostolique une place prépondérante : c'est qu'il est pour les Juifs la preuve décisive de sa qualité de Messie. Après être descendu aux enfers pour y prêcher aux esprits des morts (I P., III, 19, 20; IV, 6), le Christ ressuscité monte à la droite de son Père (Mc., XVI, 19). Là il doit régner éternellement (II P., I, 11; cf. Lc., I, 32, 33), car Dieu l'a fait

Christ glorieux et Seigneur (A., ii, 36). Le nom de Κύριος devient son nom, s'appose à celui de Jésus (A., xi, 23, 24; i, 21, cf. 24; iv, 29; II P., i, 2, 8, 11, 14, 16); Jésus est le seul dominateur et Seigneur (Jud., 4, 8); on lui applique les textes écrits de Dieu même dans l'Ancien Testament (A., ii, 20, 21; vii, 59), et on l'adore (Mt., xxviii, 9, 17).

La foi est la condition du salut, et les apôtres, en même temps qu'ils exigent le repentir, exigent que l'on croie à leur parole (A., ii, 38, 41; iii, 19; v, 31; viii, 12, 14, 22). — On n'ignore pas, à ce propos, quelle opposition on a voulu trouver entre les vues de saint Paul sur la justification par la foi et celles de saint Jacques. Cette opposition n'existe point. Pas plus que saint Paul n'attribue la justification à une foi purement spéculative, qui ne serait point accompagnée d'une disposition intérieure d'obéissance et de charité, saint Jacques ne l'attribue à des œuvres que la foi et la charité ne vivifieraient point. Toute la doctrine de celui-ci se trouve condensée au chapitre ii, verset 22, de son Épître : la foi d'Abraham concourait à ses œuvres, et s'est trouvée, par elles, portée à la perfection. Il n'y a de vraie foi que celle qui nous fait agir; l'autre est morte et inutile. Ce n'est donc pas la foi isolée et théorique qui nous sauve, pas plus que les œuvres sans la foi, mais bien la foi accompagnée des œuvres (Jac., ii, 14-26). — Quant à la loi mosaïque, des divergences d'opinion se produisirent d'abord dans l'Église primitive sur la valeur obligatoire qu'elle devait conserver vis-à-vis des Gentils. Ceux-ci commençaient à se convertir : à Antioche, ils formaient déjà une communauté indépendante (A., xi, 20-26). Ces gentils, devenus chrétiens, seraient-ils soumis aux prescriptions légales du judaïsme (A., xv, 5-11). Pierre trancha la question par la négative (A., xv, 7-11) : il avait reçu des indi-

cations divines à l'occasion du centurion Cornelius (A., x, 10-20, 28, 34, 35, 44-48). Jacques se prononça dans le même sens (A., xv, 13-20). Toutes les incertitudes cependant ne furent pas levées, et l'on se demanda notamment si les convertis du judaïsme pouvaient, au mépris de la loi, frayer avec les fidèles venus du paganisme. On trouve un écho de ces scrupules dans l'Épître aux Galates (ii, 11-14). Pierre, qui tenait pour la légitimité de ces rapports, eut cependant un moment de faiblesse, et en fut repris par saint Paul. Ce n'est que plus tard que l'Épître aux Hébreux proclama la déchéance définitive de la loi ancienne et son remplacement par la nouvelle.

Quant au reste de la morale chrétienne, il serait trop long, on le conçoit, d'en relever tous les traits dans cette littérature en grande partie parénétique. On y recommande la soumission aux pouvoirs civils et aux maîtres immédiats, si l'on est serviteur (I P., ii, 13, 14, 18), la prière confiante (Jac., i, 6). Saint Jacques semble prohiber tout serment (Jac., v, 12); il reproduit (Jac., i, 14, 15) la lignée *concupiscence, péché, mort* que l'on trouve dans saint Paul. L'énergique réprobation de celui-ci contre la chair reparaît également dans saint Jude (23), qui regarde le corps comme une tunique souillée qu'il faut haïr. Les Actes signalent la pratique du jeûne dans l'Église (xiii, 2, 3; xiv, 22).

L'Église, c'est le nom en effet que les Actes, qui en sont la plus ancienne histoire, donnent à la réunion des premiers fidèles (v, 11; viii, 1-3). Entre ceux-ci règne d'abord une sorte de communauté de biens, mais que la seule charité spontanée inspire et maintient (A., ii, 44, 45; v, 3, 4). De plus, dans ce peuple chrétien, qui généralement forme un sacerdoce saint, un sacerdoce royal (ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα) qui doit offrir des victimes spirituelles (I P., ii, 5, 9), il existe une

hiérarchie. Les apôtres se réservent, comme fonctions propres, la prière et la διακονία τοῦ λόγου (A., vi, 2, 4). Pierre apparaît manifestement comme le premier d'entre eux (A., i, 13, 15; ii, 14, 37; iii, 6, 12; iv, 8; v, 3, 29; xv, 7). Ils imposent les mains aux diacres et aux nouveaux convertis (A., viii, 17). Au-dessous d'eux, on trouve dans chaque communauté les πρεσβύτεροι, qui doivent gouverner le troupeau qui leur est confié (A., xi, 30; xiv, 22; xv, 2, 6, 22, 23; xvi, 4; xxi, 18; I P., v, 1, 2). Les presbytres ont, avec les apôtres, décidé ce qu'il convenait d'exiger dans la question des observances légales, et, avec eux, présenté leur décision comme celle de l'Esprit-Saint (A., xv, 6, 22, 28). Puis, dans l'Église de Jérusalem se montrent les diacres, institués par la prière et l'imposition des mains, dont la fonction est d'abord de s'occuper des pauvres (A., vi, 1-6), mais que l'on voit, dans la suite, discuter contre les Juifs, baptiser et prêcher (A., vi, 9; viii, 38, 40). A Antioche, on rencontre des prophètes et des didascales qui imposent les mains à Paul et Barnabé (A., xiii, 1, 3). Enfin il est question de νεώτεροι, νεανίσκοι, dont on ignore s'ils remplissaient des ministères précis, et qui doivent être soumis aux presbytres (A., v, 6, 10; I P., v, 5).

C'est par le baptême que l'on entre dans l'Église (A., ii, 41; x, 47, 48). Il est, avec la pénitence, la condition du salut (A., ii, 38). Il suppose la foi (A., viii, 36-38), et se donne au nom de Jésus-Christ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐν τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, A., ii, 38; x, 48; viii, 16). Son effet est de remettre les péchés (A., ii, 38; cf. x, 43), de nous purifier de nos fautes par le sang de Jésus-Christ dont il est une aspersion (I P., i, 2; iii, 18-21).

Le baptême est ordinairement suivi de l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit

(A., VIII, 17, 19; XIX, 5, 6) : cette effusion se produit toutefois en dehors du rite, et est souvent accompagnée du don des langues et de charismes divers (A., X, 44-46; XIX, 6). Puis, dans la communauté chrétienne, on célèbre la fraction du pain (A., II, 42, 46; XX, 11). Quant aux apôtres de la seconde génération, Paul et Barnabé, et aux diacres, c'est, comme on l'a dit, par l'imposition des mains et la prière soit des premiers apôtres, soit des prophètes et des didascales, qu'ils reçoivent leur mission (A., VI, 6; XIII, 1-3).

Enfin, à ces rites il faut ajouter celui que saint Jacques recommande en cas d'infirmité. Un fidèle est-il malade? On introduira les presbytres de l'Église qui prieront sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Cette prière confiante soulagera le malade, et s'il est dans le péché, ses péchés lui seront remis (Jac., V, 14, 15).

Reste à examiner la doctrine eschatologique de nos documents. Elle ne diffère pas sensiblement de celle de Jésus ou de saint Paul, mais il est difficile d'en lier les éléments. Bien qu'il règne de l'incertitude relativement à l'époque précise de la fin du monde, et que la deuxième épître de saint Pierre nous fasse entendre qu'elle est peut-être fort éloignée (II P., III, 8, 9), toutefois le sentiment dominant est qu'elle est proche et qu'il s'y faut préparer (A., II, 15, 21; I P., IV, 7; Jac., V, 8, 9). Avec le Messie les derniers temps sont venus (A., II, 16, 17), et cette pensée doit effrayer les méchants et fortifier les bons (Jac., V, 1-9). Ces derniers temps seront marqués par l'apparition de docteurs de mensonge, de sectes perdues, niant le Seigneur Jésus, et se livrant à la corruption de leur cœur (II P., II, 1-3, 12, 20; III, 3, 4). Mais Dieu, qui juge les vivants et les morts, et qui a déjà puni dans l'enfer les mauvais anges (II P., II, 4), rendra à chacun selon ses œuvres

(I P., IV, 5). Les bons jouiront de la vie éternelle (I P., III, 22; Jud., 21). Tantôt leur sort nous est représenté comme un héritage (I P., I, 4; Jac., II, 5), tantôt c'est une récompense, la couronne de vie donnée à ceux qui ont courageusement souffert (Jac., I, 12). Ce bonheur des justes sera sans fin (I P., I, 4; III, 22). Au contraire les méchants disparaîtront (I P., IV, 18), seront perdus (ἀπώλεια, II P., III, 7); ils seront châtiés par le feu qui les dévorera à l'exemple de Sodome et de Gomorrhe (II P., II, 6; Jud., 7, 8). Alors une conflagration générale dissoudra la terre, les cieux actuels et les éléments, et de nouveaux cieux, une nouvelle terre, où habitera la justice, apparaîtront : c'est l'objet de notre attente (II P., III, 7-13).

§ 5. — L'enseignement de saint Jean[1].

C'est avoir exposé déjà, du moins en partie, l'enseignement de saint Jean que d'avoir exposé celui de Jésus d'après le quatrième évangile, car le disciple a si bien mis son empreinte sur les discours du Maître qu'il les a faits siens par le ton et la terminologie qu'il leur prête. Nous entendons l'auteur à travers les paroles qu'il rapporte. Mais, ces discours mis à part, il nous reste comme sources de la doctrine strictement johannique, outre les parties narratives de l'Evangile, les épîtres attribuées à l'apôtre et l'Apocalypse. On n'ignore pas les difficultés soulevées contre ces écrits : le dernier surtout a été, dès les premiers temps de l'Église, l'objet de suspicions et même de critiques

1. Outre les ouvrages généraux mentionnés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, pp. 595, 596. On y ajoutera TH. CALMES, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1904. E. JACQUIER, *Hist. des livres du N. T.*, t. IV, Paris, 1908.

pénétrantes[1]. Nous n'entrerons pas ici dans la discussion de ces difficultés. A beaucoup il a semblé que l'Apocalypse portait, au contraire, le cachet de saint Jean, et que l'on y trouve en germe la théologie qui devait s'épanouir plus tard dans les Épîtres et l'Évangile. Quoi qu'il en soit, et en raison de leur caractère, il est à propos cependant de présenter d'abord et à part les enseignements de l'Apocalypse. Ils tiennent encore au judaïsme et à ses formes, malgré l'esprit nouveau et les échappées mystiques qui s'y rencontrent.

C'est autour de la christologie et de l'eschatologie que se groupent surtout ces enseignements. Dieu et ses anges y sont toutefois l'objet aussi d'une attention particulière. Ce n'est pas comme Père que Dieu est envisagé : c'est dans ses attributs de majesté et de toute-puissance. Il est l'Éternel, l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, le premier et le dernier (I, 8; XXI, 6; XXII, 13), παντοκράτωρ (I, 8; IV, 8, etc.), créateur de l'univers par sa seule volonté (IV, 11; X, 6; XIV, 7). — A côté de lui est Jésus-Christ. L'Apocalypse lui maintient sans doute un rôle subordonné par rapport au Père (I, 1; II, 26, 27); mais elle l'élève d'ailleurs bien haut dans la gloire de son triomphe, et finit par l'associer complètement au Père dans quelques-uns des attributs qu'elle lui prête, et dans les hommages qu'elle lui fait rendre. Ainsi le Fils de l'homme est juge et Seigneur (I, 16, 20), prince des rois de la terre, Seigneur des seigneurs et roi des rois (I, 5; XVII, 14). S'il est le témoin fidèle et l'Amen (I, 5; III, 4, 14), le premier-né d'entre les morts et celui qui tient les clefs de la mort et de l'enfer (I, 5, 18), le principe de la créature de Dieu (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, III, 14), il est

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VII, 25.

aussi, comme le Père, le premier et le dernier (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, I, 17; II 8), associé à Dieu dans la même louange et les mêmes honneurs (V, 12, 13), sans cesse rapproché de lui et joint à lui (VI, 16; VII, 9, 10; XI, 15; XII, 10; XIV, 4; XXI, 22; XXII, 3).

C'est sous la figure d'un agneau immolé que Jésus-Christ est apparu au voyant : par cet agneau, par son sang nous avons été rachetés d'une rédemption qui a été universelle (V, 9; cf. XIV, 4; V, 2; XI, 6). Dans son sang il a lavé nos péchés (I, 5; VII, 14; XXII, 14). La mort de Jésus-Christ est ainsi désignée comme la condition de notre réconciliation et comme le principe du salut.

Puis, au-dessous de Jésus-Christ, on trouve les anges. Ils jouent, dans l'Apocalypse, comme ordinairement dans ce genre d'écrits, un rôle considérable et qu'il est inutile d'analyser en détail. Mais il faut donner une mention spéciale aux sept esprits (πνεύματα) qui sont devant le trône de Dieu (I, 4), et qui sont identifiés aux sept lampes qui brûlent devant le trône (IV, 5) et aux sept yeux de l'Agneau (V, 6). Au I, 4, 5, ils sont nommés entre Dieu et Jésus-Christ, et il semble que chacun d'eux successivement parle dans les lettres envoyées aux Églises (II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22). D'autre part, il est question de l'Esprit qui parle (XIV, 13) et qui, avec l'Épouse, soupire après la venue de Jésus (XXII, 17). Peut-être avons-nous, dans ces sept esprits, une personnification symbolique de l'action multiforme du Saint-Esprit, et, dans l'ensemble de ces passages, une ébauche de la pneumatologie johannique (Ioan., XIV-XVI).

En face des bons anges apparaît le démon. L'auteur le présente sous la forme d'un dragon (XII, 3; cf. 9) : c'est l'ancien serpent (de la Genèse) appelé le diable et Satan, qui séduit le monde entier (XII, 9). Antago-

niste de Dieu, il a, lui aussi, ses anges (xii, 7, 9), un trône (ii, 13), une synagogue (ii, 9; iii, 9), une doctrine avec ses mystères (τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ, ii, 24). Vaincu par Michel et ses anges et précipité du ciel (xii, 7, 8), il fait la guerre aux enfants de Dieu, et se trouve aidé dans cette œuvre par les deux bêtes, personnification de l'iniquité corruptrice et persécutrice (xiii, 1-17).

Dieu et sa justice doivent triompher cependant, et ce triomphe constituera la fin des choses. Les visions eschatologiques de Patmos contiennent beaucoup d'éléments et d'images empruntés aux apocalypses juives circulant au moment de sa composition, et, à ce point de vue, sont peu originales. Mais, d'autre part, elles ont eu trop d'influence sur l'eschatologie ecclésiastique postérieure pour qu'on les puisse négliger. Il est donc à propos d'en marquer au moins la suite.

Au commencement se place la chute de la Babylone homicide et persécutrice des saints : c'est la première victoire de l'Agneau (xvii, xviii), dont les noces sont venues et dont l'épouse se prépare (xix, 7, 9). Puis le Verbe de Dieu apparaît, à cheval, en guerrier, sa robe tachée de sang, et traînant à sa suite les armées du ciel (xix, 11-15). Contre lui s'assemblent la bête, le faux prophète, les rois et les puissants, ennemis de son règne, avec leurs troupes (xix, 17-19). La bête et le faux prophète sont saisis et jetés vivants dans un étang de feu et de soufre; les autres sont tués et leurs chairs dévorées par les oiseaux du ciel (xix, 17, 18, 20, 21); Satan est enchaîné et relégué pour mille ans dans l'abîme (xx, 1-3).

Alors a lieu une première résurrection pour les justes seuls. Ils reviennent à la vie, et, avec le Christ dont ils sont les prêtres, règnent pendant mille ans (xx, 4-6).

Ce règne de mille ans est suivi d'une nouvelle épreuve. Satan, momentanément délivré de son cachot, séduit les nations des quatre coins de la terre, et ensemble ils viennent assiéger la cité sainte (xx, 7-8; cf. 3). Mais alors Dieu intervient lui-même. Le feu du ciel dévore les révoltés ; Satan va rejoindre la bête et le faux prophète dans l'étang de feu et de soufre pour y être, avec eux, tourmenté aux siècles des siècles (xx, 9, 10), et une seconde résurrection, générale celle-ci, suivie d'un jugement également général (xx, 12, 13), prépare le triomphe définitif de la justice. C'est sur ses œuvres (κατὰ τὰ ἔργα) écrites aux livres du ciel que chacun sera jugé (xx, 12, 13 ; ii, 23 ; xxii, 12). La conséquence de ce jugement, c'est pour « la mort » et pour « l'enfer », c'est pour quiconque n'est pas inscrit au livre de vie « la seconde mort », c'est-à-dire la condamnation à l'étang de feu et de soufre qui a déjà recueilli la bête, le faux prophète et le dragon (xx, 14, 15 ; xxi, 8). Là, tombent les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les enchanteurs, les idolâtres et tous les menteurs (xxi, 8 ; cf. xxii, 15). Le châtiment est d'ailleurs analogue aux crimes commis (xvi, 6 ; xiii, 10 ; ii, 20-23 ; xviii, 6, 7) ; mais de plus il est éternel (xx, 10) : il n'est, nulle part, question de restauration, d'ἀποκατάστασις.

Pour les justes, au contraire, une nouvelle terre et de nouveaux cieux seront créés, car les anciens ont disparu (xxi, 1 ; cf. xx, 11). Une Jérusalem nouvelle, l'épouse de l'Agneau, descend des cieux, magnifique et splendidement parée. On nous en donne la description (xxi, 11-27). C'est l'Église triomphante, la βασιλεία τοῦ θεοῦ définitive dans laquelle les saints régneront éternellement avec Dieu et contempleront sa face (xxi, 3, 4 ; xxii, 4, 5).

Venons maintenant à la doctrine de l'évangile et des épîtres de saint Jean[1].

« Dieu est lumière, et il n'y a point en lui de ténèbres » (I J., I, 5). « Dieu est amour » (I J., IV, 8, 16). Ce sont les deux définitions de Dieu que nous donne saint Jean, et qui vont à nous le représenter comme le principe de toute pureté, de toute sainteté et de toute vie, car les ténèbres, pour l'apôtre, c'est le mal (I J., I, 6, 7). Or l'amour de Dieu à notre égard a paru surtout en ceci qu'il a envoyé dans le monde son Fils unique afin qu'en lui nous eussions la vie (I J., IV, 9). — Qui est ce Fils unique ? C'est *le Fils* simplement et par excellence (I J., II, 22-24), le Monogène (I, 14, 18) : c'est le Verbe. Le terme de λόγος — il se trouve déjà dans l'Apocalypse — est emprunté directement ou indirectement à la philosophie platonicienne et notamment à Philon ; mais l'apôtre l'emplit d'un sens qu'il ne comportait pas, et le Verbe devient une personne qu'il n'était pas d'abord. Jésus-Christ est donc le vrai Verbe, le Verbe créateur, par qui tout a été fait (I, 3), le Verbe révélateur, lumière du monde (I, 9), le Verbe qui, dès le commencement (ἐν ἀρχῇ), était auprès de Dieu (πρὸς τὸν θεόν), dans le sein du Père, et qui était Dieu (I, 1, 2, 18), mais qui s'est incarné et est venu au monde dans une chair véritable (I, 14 ; I J., IV, 2, 3 ; V, 1, 6-8, 12 ; II J., 7-12).

Son œuvre ici-bas a été de nous communiquer la vie qui est en lui (I J., I, 2 ; III, 14 ; V, 11, 20), et par conséquent d'abord d'effacer nos péchés, de dissoudre en nous les œuvres du diable (I J., III, 5, 8). C'est pour cela que Jésus a dû mourir non seulement pour la na-

1. L'Évangile est cité par la simple indication du chapitre et des versets. Pour les Épîtres, I, II J. = I, II Ioannis.

tion d'Israël, mais pour tous les enfants de Dieu dispersés (xi, 51, 52), afin d'être propitiation (ἱλασμός) pour nos péchés et de nous purifier par son sang (I J., i, 7; ii, 2; iv, 10).

Le monde cependant n'a pas correspondu à cette grâce du Père par Jésus-Christ. Le monde, en saint Jean, est quelquefois l'ensemble simplement des choses créées (i, 9, 10), plus souvent l'ensemble des forces qui s'opposent sur la terre au règne de Dieu. Ce monde est tout entier dans le mal (I J., v, 19), et tout ce qu'on y trouve n'est qu'orgueil et convoitise (I J., ii, 16). Il a pour œuvre propre le péché, l'iniquité (ἀνομία, I J., iii, 4; v, 17). Le péché ici n'est pas la transgression passagère de la volonté de Dieu : c'est l'état d'opposition habituelle à ses lois : et voilà pourquoi celui qui est né de Dieu et qui en garde la filiation ne pèche point et ne saurait pécher (I J., iii, 9, 10; v, 18), non plus que celui qui demeure en Jésus-Christ (I J., iii, 6). D'autre part cependant, l'apôtre distingue des péchés qui sont et des péchés qui ne sont pas *ad mortem* (πρὸς θάνατον, μὴ πρὸς θάνατον, I J., v, 16, 17). Pour les premiers on ne doit point intercéder; pour les seconds on peut le faire, et la vie sera accordée. C'est pour ces derniers sans doute que saint Jean nous dit que nous avons auprès du Père un avocat, Jésus-Christ (I J., ii, 1).

Le soin des vrais chrétiens sera donc de détester le monde et d'en triompher par la foi (I J., ii, 15; v, 4, 5), mais d'ailleurs de se sanctifier sur le modèle de Dieu même, afin de lui devenir semblables, et de pouvoir, quand il se révélera, le contempler tel qu'il est (καθώς ἐστιν, I J., iii, 2, 3).

La brève esquisse de la théologie johannique que l'on vient de lire doit être complétée, je l'ai déjà observé, par ce qui a été dit de l'enseignement de Jésus-Christ d'après le quatrième évangile. Cette théologie

de saint Jean marque le point culminant de la révélation religieuse dans le Nouveau Testament. Dans les synoptiques, la parole de Jésus se trouve conditionnée par la qualité de ses auditeurs, et doit s'enfermer le plus souvent dans les horizons de la pensée juive. Elle étend sans doute infiniment ces horizons, mais sans en modifier les contours au point qu'ils deviennent étrangers à ceux qui l'écoutent. Saint Paul brise déjà en partie le moule tout palestinien de cette première catéchèse. Apôtre des Gentils et de la Diaspora, il doit l'accommoder aux Juifs hellénistes et aux Grecs, et donc en effacer ou atténuer les traits qui la leur rendraient inintelligible. Mais dans saint Jean (je parle de l'Évangile et des Épîtres) ce travail est poussé bien plus loin. Au moment où il écrit, l'Église a débordé au large les contrées qui l'ont vue naître, et de nouveaux modes de concevoir et de parler s'imposent à elle, si elle veut être comprise et acceptée. Quelques arrangements de détail ne suffiraient pas : c'est toute une traduction et une interprétation des données doctrinales synoptiques qui s'imposent. Il faut rompre définitivement avec le particularisme et le symbolisme juifs, pour proclamer l'universalité de la religion de l'Évangile et aller au fond des divines réalités qu'il contient, sortir des tâtonnements pour révéler dans leur infinie grandeur, l'amour de Dieu et la dignité de Jésus-Christ. Dieu est Esprit, et c'est en esprit qu'il le faut adorer. Le Messie des Juifs, l'Oint du Seigneur est le Verbe de Dieu, Dieu éternel comme le Père, incarné et fait homme. Le salut qu'il nous apporte, c'est la vie même de Dieu qu'il vient nous communiquer, et qui doit, si nous la développons en nous, nous rendre semblables au Père et capables de le voir tel qu'il est. C'est, en raccourci, la traduction que saint Jean donne de la prédication du Maître, et qui doit être désormais

l'expression de la foi nouvelle. L'antiquité a surnommé le disciple que Jésus aimait *le Théologien*. Elle ne s'est pas trompée : saint Jean — écrivain inspiré d'ailleurs et organe de la révélation divine — est en effet le premier en date et, sans doute, le plus grand théologien de l'Église.

CHAPITRE III

LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES APOSTOLIQUES [1].

§ 1. — Aperçu préliminaire.

On donne le nom de Pères apostoliques aux écrivains ecclésiastiques qui ont paru à la fin du Ier ou dans la première moitié du IIe siècle, et qui sont censés avoir reçu des apôtres ou de leurs disciples immédiats l'enseignement qu'ils nous transmettent. Écrivains non proprement inspirés, et inférieurs en vues profondes aux auteurs du Nouveau Testament, ils sont inférieurs aussi, en richesse doctrinale et en puissance de réflexion, à ceux qui les ont suivis eux-mêmes. Ce sont de simples témoins de la croyance beaucoup plus

1. Le but de ce travail étant d'exposer la *doctrine* des auteurs dont nous parlons et non de raconter leur vie et leur œuvre, on n'y cherchera aucune notice biographique ou bibliographique proprement dite. Les renseignements de ce genre, que nous supposons acquis, doivent être demandés aux auteurs de patrologies et aux historiens de l'ancienne littérature ecclésiastique, NIRSCHL, FESSLER-JUNGMANN, BARDENHEWER, BATIFFOL, HARNACK, KRÜGER, KRUMBACHER, EHRHARD, EBERT, etc. (En voir la liste, avec le titre exact de leurs ouvrages, dans BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, tom. I, Freiburg-i.-B., 1902, p. 16 sqq.). On se contentera ici, pour chaque auteur examiné, de signaler l'édition citée dans ce volume, et les études les meilleures ou les plus récentes sur sa théologie.

que des théologiens. Si l'on excepte saint Ignace, génie plus personnel, leur haute valeur vient surtout de leur antiquité. Leurs œuvres appartiennent d'ailleurs principalement à la littérature parénétique. Elles ne sont souvent que des écrits de circonstance, des lettres sur des thèmes religieux et chrétiens, mais qui n'ont à aucun degré la prétention d'en traiter d'une façon didactique et complète.

Ces Pères apostoliques sont au nombre de huit que l'on peut ranger, au point de vue géographique, dans l'ordre suivant : à Rome, la première épître de saint Clément (93-97) et le *Pasteur* d'Hermas (vers 140-155); à Rome ou à Corinthe, l'homélie appelée la deuxième épître de saint Clément (vers 150); à Antioche et le long des côtes de l'Asie Mineure, les sept épîtres de saint Ignace (107-117); à Smyrne, l'épître de saint Polycarpe et son *Martyrium* (ce dernier de 155-156); à Hiérapolis en Phrygie, les fragments de Papias (vers 150); en Palestine peut-être, la *Doctrine des douze apôtres* (dans sa forme actuelle des années 131-160 suivant Harnack, mais, au moins dans son ensemble, de la fin du Ier siècle d'après Funk, Zahn et Batiffol); enfin en Égypte probablement, l'épître (apocryphe) de saint Barnabé (130-131 d'après Harnack)[1].

La source à laquelle ces documents vont puiser leur enseignement et l'autorité sur laquelle ils prétendent l'asseoir, c'est d'abord l'Ancien Testament. Il est pour eux l'Écriture par excellence (ἡ γραφή, γέγραπται)[2], la parole sainte (ὁ ἅγιος λόγος)[3]. Mais une autorité égale est at-

1. Voir les éditions dans BARDENHEWER, *op. cit.*, tom. I, p. 67. L'édition citée ici est la seconde de FUNK, *Patres apostolici*, Tubingen, 1901.
2. I *Clem.*, IV 1; XXXIX, 3; XXXV, 7, etc.; IGNAT., *Magnes.*, XII, etc.; *Barn.*, IV, 7.
3. I *Clem.*, XIII, 3.

tribuée aux paroles de Jésus-Christ[1], et saint Ignace, mettant l'Évangile sur le même pied que les Prophètes, le cite aussi sous la rubrique γέγραπται (*Philad.*, VIII, 2; cf. *Smyrn.*, VII, 2). Quant aux apôtres, saint Ignace encore les considère comme les maîtres de la croyance de l'Église, le *presbyterium* du Père éternel auquel il faut rester attaché[2]. La *Doctrine des apôtres* s'intitule Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, et l'on trouve dans les ouvrages que nous examinons des citations plus ou moins claires de presque tous les écrits apostoliques du Nouveau Testament. Ce n'est pas à dire que leurs auteurs eussent dès lors un canon arrêté du Nouveau Testament — nous rencontrons au contraire chez eux quelques citations d'apocryphes quoique en très petit nombre[3], — mais c'est-à-dire qu'ils regardaient la parole des apôtres, aussi bien que celle de Jésus-Christ, là où ils pensaient la posséder, comme une autorité décisive établissant irréfragablement la doctrine et la foi.

Cette parole des apôtres, on croyait d'ailleurs la retrouver ou du moins en retrouver l'écho ailleurs que dans les documents écrits. On sait que Papias, à côté ou même au-dessus de la tradition écrite, mettait la tradition orale de ceux qui avaient conversé avec les apôtres et les anciens[4]. Plusieurs des citations faites par les Pères apostoliques ne viennent pas de nos livres canoniques[5] : les éléments leur en avaient peut-être été transmis de mémoire. Enfin l'idée d'une autorité

1. Γέγραπται (*Barn.*, IV, 14); ἑτέρα γραφή (II *Clem.*, II, 4); ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται (Polyc., *Philipp.*, XII, 1).

2. *Magn.*, VI, 1; *Trall.*, II, 2; III, 1, 3; *Rom.*, IV, 3, etc.

3. *Évangile des Égyptiens dans* II *Clem.*, IV, 5; V, 4; XII, 2; *Doctrine de Pierre* (?) dans saint Ignace, *Smyrn.*, III, 2.

4. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 4.

5. Par exemple, I *Clem.*, XIII, 2; cf. Hermas, *Similit.* VIII, 3, 1; II *Clem.*, VIII, 5; *Barn.*, VI, 13.

doctrinale ecclésiastique, d'un enseignement vivant, plus libre et plus souple que la parole simplement rapportée de Jésus-Christ et des apôtres, mais s'imposant comme elle, apparaît dans saint Ignace, ou peut-être même dans saint Clément. Celui-ci en appelle à « la glorieuse et vénérable règle de notre tradition » (I *Clem.*, VII, 2); et le premier ne permet pas plus de se séparer de l'évêque que de se séparer de Dieu, de Jésus-Christ et des apôtres (*Trall.*, VI, 1-VII, 1). « Fils de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines : là où est le pasteur, suivez-le comme des brebis » (*Philad.*, II, 1).

Ainsi donc l'Ancien Testament, y compris quelques apocryphes, la parole et les écrits de Jésus-Christ et des apôtres, la tradition orale, un ou deux documents apocryphes du Nouveau Testament, l'enseignement de l'évêque, voilà à quelles sources s'alimente la doctrine des Pères apostoliques.

Quelle est cette doctrine? — Nous allons, vu leur importance, l'exposer à part pour chacun d'eux.

§ 2. — La première épître de saint Clément [1].

Le but même que saint Clément se proposait dans son épître, à savoir ramener dans l'Église de Corinthe la paix et la soumission aux pasteurs légitimes, devait naturellement y faire prédominer les enseignements

1. A. BRÜLL, *Der erste Brief des Clemens von Rom*, Freiburg, 1882. WREDE, *Untersuchungen über den ersten Clemensbrief*, Göttingen, 1891. G. COURTOIS, *L'Épître de Clément de Rome*, Montauban, 1894. BANG, *Studien über den Clemensbrief*, *Theolog. Studien und Kritiken*, vol. LXXI, 1898. J. GREGG, *The epistle of saint Clement*, London, 1899. A. STAHL, *Patritische Untersuchungen*, Leipzig, 1901. A. SCHERER, *Der erste Clemensbrief an die Corinther*, Regensburg, 1902. D. VÖLTER, *Die apostolischen Väter neu untersucht*, I, Leyde, 1904. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig, 1892.

sur l'autorité des chefs de l'Église et les exhortations morales. Cette circonstance n'empêche pas qu'on y trouve des éléments dogmatiques en petit nombre sans doute, mais précieux à recueillir dans un écrit aussi ancien.

La bonté et la miséricorde de Dieu y sont souvent mises en relief (XIX, 2, 3; XXIII, 1; XXIX, 1), mais sa puissance n'y est pas oubliée (XXVII, 4, 5). On remarquera la multiplicité des doxologies qui coupent les développements de l'auteur (XX, 12; XXXII, 4; XXXVIII, 4; XLIII, 6, etc.). Puis, à côté de Dieu, nous trouvons la personne de Jésus-Christ dont il sera plus loin question, et le Saint-Esprit. C'est par cet Esprit qu'ont parlé les écrivains sacrés (VIII, 1 ; XLV, 2), et c'est par lui (διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) que l'auteur même de l'épître déclare écrire (LXIII, 2); mais le Saint-Esprit n'est lui-même que l'organe de Jésus-Christ nous parlant dans l'Ancien Testament (XXII, 1, sqq.). Deux formules trinitaires, d'inégale valeur, résument l'enseignement de saint Clément sur ce mystère. Au chapitre XLVI, 6, il nous dit que nous n'avons « qu'un Dieu, un Christ, un seul Esprit de grâce répandu sur nous, une même vocation dans le Christ ». Au chapitre LVIII, 2, vient la formule du serment : ζῇ γὰρ ὁ θεὸς, καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι κτλ. Si l'on rapproche cette formule de celle de l'Ancien Testament, ζῇ Κύριος (I Reg., XIV, 39; XX, 3; XXVI, 16, etc.), on voit que, pour Clément, Κύριος se décompose en ὁ θεός, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ces trois termes étant invoqués ensemble comme garants de sa parole [1].

Jésus-Christ vient d'Abraham κατὰ σάρκα (XXXII, 2); il est le serviteur de Dieu (παῖς θεοῦ, LIX, 2-4, formules liturgiques), mais aussi son Fils (υἱός, XXXVI, 4). Au

1. On trouve une formule semblable dans *l'Assomption d'Isaïe*, III, 13.

chapitre XXXVI, 2-5, Clément, citant l'épître aux Hébreux (I, 3-13), élève Jésus-Christ au-dessus des anges, le représente comme la splendeur de la majesté divine, engendré de Dieu, assis à sa droite. Il le nommerait même Dieu (παθήματα αὐτοῦ, *scilic.* θεοῦ, II, 1), si l'on s'en tenait à la leçon du plus ancien manuscrit, l'*Alexandrinus*, du v[e] siècle, adoptée par M. Harnack. Le manuscrit de Constantinople et les versions latine et syriaque donnent αὐτοῦ = Χριστοῦ.

Le rôle de Jésus-Christ est de nous sauver. Il a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair, son âme pour la nôtre (XLIX, 6; cf. XXXI, 6). Par ce sang a été opérée la rédemption de tous (λύτρωσις, XII, 7); à tous a été offerte la grâce de la pénitence (VII, 4). Jésus est donc notre salut, le pontife de nos offrandes, l'avocat de nos faiblesses (XXXVI, 1), notre grand-prêtre (LXIV). C'est par lui que nous rendons gloire à Dieu et que nous le prions (LVIII, 2; LXIV; LXI, 3), mais nous devons aussi l'honorer lui-même (ἐντραπῶμεν, XXI, 6).

L'œuvre de Jésus-Christ est continuée par les apôtres. Ils sont les envoyés de Jésus-Christ comme il est l'envoyé de Dieu : Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ (XLII, 1, 2). A leur tour, les apôtres établissent des épiscopes et des diacres (XLII, 4), puis ils décident que d'autres après ceux-ci recueilleront leur ministère (XLIV, 2). Ailleurs, il est question de πρεσβύτεροι (I, 3; XXI, 6; XLIV, 5; LIV, 2; LVII, 2), mais que l'auteur paraît confondre avec les épiscopes (XLIV, 1, 4, 5). On a invoqué, contre cette confusion, le passage du chapitre XL, 5, où Clément distingue le grand-prêtre (ἀρχιερεύς), les prêtres (ἱερεῖς) et les lévites (λευῖται), mais il s'agit là de la hiérarchie juive, non de la chrétienne. En revanche, les épiscopes et les presbytres sont

donnés comme présentant les offrandes, ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα (xliv, 4) : ils remplissaient donc des fonctions proprement liturgiques. Conformément au but de sa lettre, l'auteur revient souvent sur la nécessité d'être soumis aux hégoumènes (i, 3), aux guides de nos âmes (lxiii, 1), aux presbytres (xlvii, 6; liv, 2; lvii, 1). Il y a grand péché à les priver, sans qu'ils y aient donné cause, de l'exercice de leur charge comme ont fait les Corinthiens (xliv, 3, 4, 6; xlvii, 6) : on doit, au contraire, les honorer (i, 3; cf. iii, 3; xxi, 6).

La cause de ces dissentiments, c'est l'envie. Saint Clément la combat vigoureusement (iii, 4-vi) : il ne veut pas de division dans le corps du Christ (xlvi, 6), et aussi insiste-t-il partout sur la pratique de l'humilité, de la douceur, de l'obéissance; et aussi nous fait-il un magnifique éloge de la charité (xlix). Dieu donne à tous les hommes, il a donné même à ceux qui nous ont précédé la facilité de se repentir : on peut toujours faire pénitence et obtenir le pardon de ses péchés (vii, 5-7; cf. viii, 2, 5). Quant au principe de la justification, on trouve à la fois, dans l'épître que nous étudions, les deux courants d'idées représentés par saint Paul et par saint Jacques. Tantôt, comme le premier, l'auteur avance que les élus n'ont obtenu la gloire ni par eux-mêmes ni par leurs œuvres même justes mais par la volonté de Dieu, et qu'ainsi, appelés dans le Christ par la même volonté, nous ne sommes pas justifiés par nos œuvres mais par la foi en laquelle Dieu, dès le commencement, a justifié tous les hommes (xxxii, 3, 4); — tantôt, venant à la pratique, il insiste au contraire sur la nécessité des bonnes œuvres et des actes vertueux (xxxiii, 1; xxxv, 2). Si Abraham a été béni, c'est parce qu'il a accompli, par la foi, la justice et la vérité (xxxi). Saint Clément se met ici au point

de vue de saint Jacques, et regarde comme inefficace la foi sans les œuvres.

Puis pour encourager les Corinthiens dans leurs efforts pour le bien, il met sous leurs yeux la pensée des rétributions suprêmes. Il y aura un jugement futur (XXVIII, 1), et Dieu traitera chacun suivant ses actes (XXXIV, 3). La récompense des bons sera sans doute un épanouissement des biens que la grâce nous apporte ici-bas, et notamment de la ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ (XXXV, 2; cf. XXXVI, 2). Comme saint Paul, dont le martyre est rappelé ainsi que celui de saint Pierre (V, 3-7), ils iront dans le lieu saint (εἰς τὸν ἅγιον τόπον, V, 7), au lieu où vont les justes, et, quand viendra l'inspection du royaume de Dieu (ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), ils seront manifestés (L, 3). Clément enseigne d'ailleurs formellement la résurrection de la chair, et l'appuie non seulement de l'autorité de l'Écriture et sur l'exemple de Jésus-Christ, mais aussi sur des analogies tirées des faits naturels (XXIV-XXVI, 3).

Notons enfin les chapitres LIX-LXI, comme nous fournissant, de la prière liturgique à la fin du Ier siècle, un spécimen d'une inappréciable valeur.

§ 3. — Le Pasteur d'Hermas [1].

Le *Pasteur* d'Hermas est, avant tout, un livre d'édification. C'est « un vaste examen de conscience de l'Église romaine », dont le but est de signaler les défaillances qui s'y produisent, et de présenter, dans la péni-

1. TH. ZAHN, *Der Hirt des Hermas untersucht*, Gotha, 1868. AD. LINK, *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marburg, 1886. A. RIBAGNAC, *La Christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887. E. HÜCKSTADT, *Der Lehrbegriff des Hirten*, Anklam, 1887. A. STAHL, *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901. P. BATIFFOL, *Hermas et le problème moral au second siècle* dans les *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904. D. VÖLTER, *Die apostolischen Väter neu untersucht*, I, Leyde, 1904.

tence, le remède qui les doit guérir. La pénitence, voilà donc proprement le sujet de l'ouvrage. Les autres doctrines n'y sont proposées qu'incidemment, et souvent sous des images et dans des paraboles qui leur ôtent beaucoup de leur netteté.

Hermas nous donne par deux fois le tableau suivi des désordres qu'il veut flétrir : une première fois dans la similitude VIII, 6-10, une seconde fois dans la similitude IX, 19-31. Au moment où il rédige son livre, la persécution a déjà sévi, et, à côté des martyrs qui ont vaillamment confessé leur foi, on trouve des apostats qui non seulement l'ont reniée, mais ont blasphémé et se sont faits les délateurs de leurs frères. D'autres ont apostasié simplement par intérêt, par trop d'attache à leurs biens temporels. Puis ce sont des docteurs de mensonge, des hypocrites qui enseignent l'erreur ; des riches et des puissants qui, sans renoncer à leurs croyances, mènent, au milieu des païens, une vie toute païenne ; des fidèles détracteurs, brouillons, formant des coteries ; des ambitieux pleins d'eux-mêmes, téméraires ; des pécheurs qui subissent l'entraînement des passions ; bref, toute une série de défaillances, et qui ne se rencontraient pas seulement dans les simples chrétiens, mais aussi dans les membres dirigeants de la communauté (*Simil.* IX, 26, 2; *Vis.* II, 2, 6). Tous ces maux s'expliquent, d'après Hermas, par la διψυχία, l'hésitation, le partage de l'âme entre deux croyances ou deux lignes de conduite ; car l'auteur ne donne pas toujours à ce mot, qui revient souvent sous sa plume, exactement la même signification : mais la διψυχία implique toujours, en définitive, une absence de convictions fortes.

On trouve donc des pécheurs dans l'Église, on y trouve même des apostats. Peuvent-ils faire pénitence, et existe-t-il pour eux un pardon ? Hermas a ouï

dire par certains docteurs qu'il n'y en a pas, et que l'unique pénitence accordée au chrétien est celle qu'il fait au baptême, quand il reçoit la rémission de ses péchés passés (*Mandat.* IV, 3, 1) : c'est l'erreur que soutiendront plus tard quelques montanistes et qui comptai déjà des partisans (παρά τινων διδασκάλων). Au contraire, d'autres faux docteurs aux idées gnostiques, et qu'Hermas accuse d'importer des doctrines étrangères, persuadaient aux pécheurs qu'ils n'avaient pas besoin de pénitence (*Simil.* VIII, 6, 5). Hermas repousse ces opinions extrêmes. D'une part, il déclare la pénitence nécessaire : elle seule peut sauver le pécheur (*Vis.* III, 7, 2, 6; *Simil.* VIII, 8, 4, 5; 9, 4; 11, 3); d'autre part, il la déclare possible et efficace (*Simil.* VIII, 6, 3; 11, 3). Voyons de plus près dans quelles conditions.

Notre auteur, d'abord, n'admet la pénitence que pour les fautes commises jusqu'au moment où il écrit. Passé ce temps, les chrétiens prévaricateurs ne devront plus compter sur ce moyen de réconciliation. Aux Gentils seuls la pénitence (dans le baptême) reste possible jusqu'à la fin des temps (*Vis.* II, 2, 5, 8). La pénitence qu'il prêche offre donc le caractère d'une concession extraordinaire : c'est une sorte de jubilé.

En second lieu, cette pénitence, il ne l'accorde aux chrétiens de son temps qu'une seule fois (*Mand.* IV, 3, 4-6) : on ne saurait pécher et se repentir tour à tour et fréquemment : agir ainsi serait rendre très incertain son salut.

Mais cette pénitence, ce pardon unique, Hermas l'accorde-t-il du moins à toutes les catégories de pécheurs? On pourrait croire qu'il fait une exception pour les apostats blasphémateurs et délateurs de leurs frères : il les déclare une race scélérate et qui a péri à Dieu pour toujours (εἰς τέλος, *Simil.* VIII, 6, 4; IX, 19, 1; cf.

Simil. vi, 2, 3, 4). Cependant, il y a là probablement l'expression d'une expérience faite plutôt que l'énoncé d'un principe. Les verges qui représentent les apostats blasphémateurs ont été, comme les autres, plantées et arrosées par le Pasteur, et, comme les autres, celui qui les a faites voulait qu'elles reverdissent (*Simil.* viii, 2, 8, 9). Il n'a donc tenu qu'à leur endurcissement que ces malheureux soient restés dans la mort. Quant aux autres catégories de pécheurs, non seulement Hermas admet pour eux la possibilité de la réconciliation, mais il pense qu'en fait la plupart obtiennent leur pardon (*Simil.* viii, 6, 6; 8, 2; 9, 1, 2; 10, 1, 3). Les δίψυχοι parmi les fidèles se convertissent aisément, et il est difficile (δυσκόλως) qu'il en périsse quelqu'un (*Simil.* viii, 10, 2).

Comment doit se faire, en pratique, la pénitence? L'auteur s'étend peu sur ce point. Évidemment, on doit d'abord se repentir de ses fautes, changer de dispositions intimes : la pénitence est une μετάνοια (*Simil.* vii, 4); mais cela ne suffit pas : le converti de cœur doit encore subir les peines que ses fautes ont méritées, et crucifier son âme et son corps (*ibid.*). Un tarif nous est donné : une heure de plaisir défendu s'expie par trente jours de pénitence, et un jour (douze heures) par une année (*Simil.* vi, 4).

A côté de cette doctrine pénitentielle, on rencontre dans le *Pasteur* toute une doctrine morale marquée généralement au coin d'une indulgente modération et d'un grand bon sens. Relevons-en seulement et sans suite quelques traits. Entre les œuvres de pénitence se place le jeûne (*Vis.* iii, 1, 1); mais il le faut bien comprendre, car ce n'est pas le jeûne matériel qui plaît à Dieu, mais, avant tout, l'éloignement du mal (*Simil.* v, 1); ce jeûne d'ailleurs doit être tourné en aumône (*Simil.* v, 3, 7). — Hermas présente, sans

hésiter, l'accomplissement des commandements comme la condition de l'obtention de la vie, des promesses de Dieu (*Simil.* I, 7; VI, 1, 1; X, 2, 4, etc.): la prédication de Jésus-Christ est une *loi* (νόμος, *Simil.* VIII, 3, 2, 3). — A propos de la chasteté, l'auteur traite du cas d'adultère. Le mari qui a connaissance de l'infidélité de sa femme ne doit plus cohabiter avec elle, sinon il participe à son péché; mais il ne doit pas non plus se remarier, sans quoi il deviendrait adultère lui-même. Que si la femme revient à résipiscence, il *doit* la recevoir. Et il faut dire la même chose de la femme par rapport au mari (*Mand.* IV, 1, 4-10). Hermas n'autorise donc pas le divorce pour cause d'adultère. Il n'est pas clair cependant, d'après son texte, que ce soit parce qu'il regarde le mariage comme absolument indissoluble, ou si ce n'est pas plutôt parce qu'il fait une obligation au conjoint offensé de laisser au coupable la possibilité de la pénitence et du retour. Quant aux secondes noces, Hermas les permet, bien que la viduité lui paraisse préférable (*Mand.* IV, 4, 1, 2). — De toutes les vertus — et il en recommande un grand nombre — celle qu'il met au premier rang est l'innocence, la simplicité, la pureté de la vie. Ceux qui la pratiquent sont symbolisés par une montagne verdoyante et fertile (*Simil.* IX, 24), ou encore par une montagne toute blanche (*Simil.* IX, 29, 1-3), et l'auteur n'hésite pas à les préférer même aux martyrs (cf. *Simil.* IX, 28). — Une des formes de cette innocence est la continence, la chasteté. Non seulement Hermas recommande de ne pas souiller la chair en qui habite l'Esprit-Saint (*Simil.* V, 7, 1-4), mais il est lui-même un continent, un *encratite* (Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, *Vis.* I, 2, 4) : désormais il vivra avec sa femme comme avec une sœur (*Vis.* II, 2, 3; 3, 1); il a péché, mais sa grande continence le sauvera (πολλὴ ἐγκράτεια, *Vis.* II, 3, 2).

La doctrine proprement dogmatique tient, dans le *Pasteur*, une beaucoup moindre place que la morale, et n'y est traitée, comme on l'a dit, qu'incidemment. Un passage sur l'unité de Dieu et la création (*Mand.* I, 1), souvent cité, a fait en partie la célébrité de ce petit ouvrage. Entre les attributs de Dieu, Hermas relève surtout sa miséricorde. Bien qu'il ne lui donne pas le nom de *Père*, il le conçoit évidemment comme tel.

Quant à la christologie du *Pasteur*, elle a donné lieu à bien des discussions et des controverses qu'il n'est peut-être pas possible de trancher entièrement.

Remarquons d'abord qu'Hermas ne se sert jamais des noms de *Verbe* et de *Jésus-Christ* pour désigner le Sauveur : il le désigne toujours par le terme de Fils de Dieu (υἱὸς τοῦ θεοῦ) ou encore de Seigneur (κύριος, *Vis.* III, 7, 3). Ce Seigneur est, pendant sa vie mortelle, composé de deux éléments, une humanité ou une chair (σάρξ) et un Esprit saint qui habite en elle (*Simil.* V, 6, 5, 6). Dès lors, la question qui se pose est celle-ci : Hermas ne confond-il pas l'élément divin uni à la chair de Jésus-Christ avec l'Esprit-Saint? Distingue-t-il en Dieu, avant l'Incarnation, à côté du Père et du Saint-Esprit, une autre personne divine qui se serait incarnée, ou cette personne ne serait-elle pas l'Esprit-Saint? Et puisqu'il admet, comme on le verra, que l'humanité de Jésus-Christ a été, pour sa récompense, associée au Père et à l'Esprit, la trinité des personnes ne serait-elle pas, dans son système, conséquente à la glorification de Jésus, au lieu de la précéder, comme dans la doctrine de l'Église?

Les textes qui ont donné lieu à cette difficulté se trouvent dans la Similitude V, chapitres 2, 5 et 6, dont il faut rapprocher la Similitude IX, 1, 1; 12, 1, 3. Or, malgré les obscurités qui restent encore, il semble bien résulter de ces passages : 1° qu'Hermas établit entre

Dieu et l'Esprit-Saint les rapports de Père à Fils : « Le fils [du Maître], dit-il, c'est le Saint-Esprit (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, *Simil.* v, 5, 2) » ; — 2° que c'est le Saint-Esprit qui, dans son système, a pris chair, ou plutôt que Dieu a fait habiter dans une chair (κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, *Simil.* v, 6, 5), pour qu'il constituât avec elle le Sauveur ; — 3° que Jésus-Christ, par conséquent, pour Hermas, n'est qu'un homme en qui l'Esprit-Saint a habité, l'auteur du *Pasteur* étant ici le précurseur des adoptianistes, et donnant au texte de saint Luc (iii, 21, 22), sur la descente du Saint-Esprit sur Jésus, une portée qu'il n'a pas ; — 4° que pour lui enfin et toujours, la trinité des personnes en Dieu est un résultat de la glorification de cette chair qui est entrée en participation de l'Esprit-Saint et de l'héritage de Dieu (*Simil.* v, 6, 6) ; car il n'est pas certain encore qu'Hermas admette la persévérance de l'union de l'Esprit et de la chair après la glorification du Sauveur, cette chair étant, d'après lui, en quelque sorte rendue à elle-même, une fois sa fonction accomplie (*Simil.* v, 6, 7).

De l'œuvre rédemptrice du Fils de Dieu, le *Pasteur* ne dit que peu de chose : il signale seulement les peines et les travaux que le Sauveur a supportés dans ce but, et la purification des péchés du peuple qu'il a ainsi réalisée (*Simil.* v, 6, 2, 3). Quant au Saint-Esprit, Hermas, en prophète et en voyant qu'il est, ne doute pas de sa divinité. Le Saint-Esprit est le Fils du Père (*Simil.* v, 5, 2 ; 6, 4, 7 ; ix, 1, 1) ; il est antérieur à toute créature (τὸ προόν, *Simil.* v, 6, 5 ; πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος, *Simil.* ix, 12, 2), auteur lui-même de la création en même temps que conseiller du Père dans cet acte (*Simil.* v, 6, 5 ; ix, 12, 2). Il a habité en Jésus ; mais il habite aussi dans les fidèles (*Simil.* v, 6, 7). L'auteur revient souvent sur cette idée.

A la doctrine sur l'Esprit-Saint se rattache l'angélologie. Celle d'Hermas est fort touffue, mais elle n'est pas nette, et l'on s'est demandé s'il ne fallait pas la qualifier plus sévèrement. Hermas distingue d'abord six anges principaux qui bâtissent la tour mystique (*Vis.* III, 4, 1; *Simil.* IX, 12, 7, 8; cf. 3, 1, 4; 4, 4, etc.). Au milieu d'eux est un homme qui les domine et dont ils sont les serviteurs : c'est le Fils de Dieu (*Simil.* IX, 12, 7, 8). D'autre part, il est question plusieurs fois d'un ange très vénérable et glorieux qui paraît en dominer d'autres. Au *mandatum* V, 1, 7, il est dit justifier (ἐδικαιώθησαν) ceux qui font pénitence, et nous le retrouvons encore *Similit.* V, 4, 4; VII, 1-5; IX, 1, 3. Enfin la Similitude VIII nous parle de nouveau d'un ange glorieux et très élevé, qui donne au peuple les verges détachées du saule mystérieux, et qui a nom Michel (1, 2; 3, 3). Il insère la loi dans le cœur des croyants, et il les visite pour voir s'ils la gardent. Or, à ces trois personnages, le Fils de Dieu, l'ange très vénérable et glorieux, l'ange Michel, il semble que les mêmes fonctions soient attribuées (*Simil.* VIII, 2, 5; 3, 5; IX, 7, 1, 2; VIII, 3, 3; IX, 5, 2, 6, 7; 6, 3-6; 10, 4). Faut-il donc les identifier, et croire qu'Hermas a confondu ici l'ange Michel avec le Fils de Dieu, c'est-à-dire l'Esprit-Saint? Il est difficile de l'affirmer, tant la forme que notre auteur donne à ses idées manque de précision. Qu'il ait confondu le Saint-Esprit avec le premier ange, l'ange très vénérable, la chose est plus vraisemblable; qu'il l'ait confondu avec Michel, il y a plus de doute : il paraît plutôt les opposer l'un à l'autre dans la Similitude VIII, 3, 2, 3.

Hermas nous parle souvent de l'Église. C'est elle qui s'est montrée à lui dans ses premières visions, sous les traits d'une matrone (*Vis.* II, 4, 1; III, 11; 12; 13), et qu'il nous représente sous la figure d'une tour mys-

tique (*Vis.* III, 3, 3; *Simil.* VIII, 13, 1); mais dans ce dernier cas, il ne s'agit plus de l'Église militante, du *corpus mixtum* composé de bons et de méchants, mais bien de l'Église des prédestinés et des justes. L'Église, nous dit-il, a été la première de toutes les créatures (πάντων πρώτη ἐκτίσθη); pour elle le monde a été fait (*Vis.* II, 4, 1; cf. *Vis.* I, 1, 6); elle est établie sur le Fils de Dieu comme sur un rocher, et lui appartient comme à un maître (*Simil.* IX, 12, 1, 7, 8).

Or, dans l'Eglise de la terre, Hermas distingue des προηγουμένοι (*Vis.* II, 2, 6), des presbytres qui président, avec qui il doit lire son livre (*Vis*, II, 4, 3) et qui s'assoient les premiers (*Vis.* III, 1, 8). Un peu plus loin sont mentionnés οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἐπίσκοποι, καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι, dont les uns sont déjà morts, les autres encore vivants (*Vis.* III, 5, 1); plus loin des ἡγουμένοι et des πρωτοκαθεδρῖται, dont la fonction est d'enseigner, d'élever (παιδεύειν) les élus (*Vis.* III, 9, 7, 10). Les diacres et les épiscopes sont encore signalés *Similitude* IX, 26, 2; 27, 2. Ces divers ministères, dont quelques-uns se compénètrent, nous reportent à l'organisation que nous trouverons plus précise dans la Didachè. Hermas ne marque pas le rapport qu'il établit entre les épiscopes et les presbytres, mais on doit noter la mention qu'il fait d'un Clément à qui il doit remettre un exemplaire de son livre, et qui enverra ce livre aux autres villes (εἰς τὰς ἔξω πόλεις), car il en a été chargé (ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται, *Vis.* II, 4, 3). S'agit-il ici du célèbre évêque de Rome de la notoriété duquel l'auteur aurait voulu bénéficier? Peut-être, mais rien n'est certain. La Grapté à qui Hermas doit également donner son ouvrage, et qui instruit les veuves et les orphelins (*Vis.* II, 4, 3), est probablement une diaconesse.

C'est par le baptême que l'on entre dans l'Église et que l'on peut être sauvé (*Vis.* III, 3, 5; *Simil.* IX,

16, 1-4, 7). Sa nécessité est telle que les apôtres et les didascales qui prêchèrent l'Evangile ont dû descendre aux enfers pour instruire et baptiser les justes déjà morts (*Simil.* IX, 16, 5-7). Il semble qu'il soit donné εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (*Vis.* III, 7, 3). Son effet est de nous faire mourir à notre vie antérieure pour nous faire vivre à une vie nouvelle : le baptisé descend mort dans l'eau, et en ressort vivant (*Simil.* IX, 16, 3-7). Le baptême est un sceau, σφραγίς, le sceau du Fils de Dieu (*Simil.* IX, 16, 3, 4); ce sceau est brisé par le péché, mais il se répare par la pénitence (*Simil.* VIII, 6, 3).

Quant aux vues eschatologiques d'Hermas, elles sont assez sommaires, car il est plus occupé de corriger le présent que de décrire l'avenir. Ici-bas, les justes et les pécheurs se ressemblent (*Simil.* III), mais plus tard, au siècle futur, aura lieu le discernement (*Simil.* IV, 1-3). Or, ce siècle futur doit être précédé de grandes tribulations, de persécutions probablement (*Vis.* IV, 3, 6; 2, 5), mais il viendra bientôt (*Vis.* III, 8, 9). Le sort des méchants sera terrible : les impénitents, les pécheurs et les païens seront jetés au feu (*Vis.* III, 7, 2; *Simil.* IV, 4); ceux qui auront cédé aux mauvais désirs mourront εἰς τέλος (*Mand.* XII, 2, 3). Quiconque, ne connaissant pas Dieu, aura fait le mal sera jugé εἰς θάνατον : mais quiconque l'aura fait, connaissant Dieu, sera doublement puni et périra éternellement (ἀποθανοῦσται εἰς τὸν αἰῶνα, *Simil.* IX, 18, 2). Ce ne sera pas toutefois le sort général, et Hermas pense plutôt que la majorité des chrétiens qu'il a sous les yeux sera sauvée (*Simil.* VIII, 1, 16). Pour les justes, ils reçoivent des couronnes (*Simil.* VIII, 2); ils sont avec les anges et jouissent de la vie éternelle (*Vis.* II, 2, 7; 3, 3; IV, 3, 5). La compagnie des anges est plus particulièrement réservée aux apôtres, aux docteurs de la vérité, aux épiscopes et aux hospitaliers qui secourent les pauvres,

les veuves et les serviteurs de Dieu (*Simil.* IX, 15, 2; 27, 3).

§ 4. — La deuxième épître de saint Clément[1].

La très ancienne homélie connue sous le nom de deuxième épître de saint Clément offre avec le *Pasteur* d'Hermas des analogies de préoccupations et d'idées qui doivent la faire rapporter au même temps, sinon au même milieu. Le fond dogmatique en est assez pauvre, l'auteur s'appliquant surtout à exhorter les fidèles à la pratique des bonnes œuvres et à la pénitence en vue du jugement à venir.

Il débute cependant par une affirmation catégorique de la divinité de Jésus-Christ : « Frères, il faut considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme le juge des vivants et des morts (I, 1)[2]. » Les paroles de Jésus-Christ dans saint Luc (VI, 32, 35) sont citées avec la formule λέγει ὁ θεός, au chapitre XIII, 4. Au chapitre IX, 5, on nous dit que le Christ était d'abord esprit, puis qu'il est devenu chair, et nous a ainsi appelés (ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ). Dans cette chair il a beaucoup souffert pour nous (I, 2); il est notre Sauveur, l'auteur de l'incorruptibilité, par qui nous sont apparues la vérité et la vie céleste (XX, 5; cf. I, 7).

A Jésus-Christ notre homélie associe étroitement l'Église. Dans un passage singulier (XIV, 1-5) et d'une interprétation difficile — le texte est peut-être corrompu —, l'auteur nous expose ce qui suit. L'Église

1. HAGEMANN, *Ueber den zweiten Brief des Klemens von Rom*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, tom. XLIII, 1861. A. HARNACK, *Ueber den sogn. zweiten Brief des Klemens an die Korinther*, dans la *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, tom. I, 1876-1877.

2. Ἀδελφοὶ οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.

est antérieure à la création du soleil et de la lune : elle était d'abord spirituelle et invisible, mais elle est devenue visible : c'est la chair du Christ, c'est son épouse — car l'épouse est la chair de l'époux (*Ephes.*, v, 28, 29) —; elle est aussi sa copie, car la chair est la copie de l'esprit, et Jésus est spirituel (πνευματικός). Dans ces conditions, l'Église devient en quelque sorte une avec notre propre chair, si bien qu'en souillant notre chair nous souillons l'Église, et nous perdons du même coup la possibilité de participer à l'Esprit qui est le Christ. — Ce raisonnement, que j'ai tâché d'éclaircir, est, il faut l'avouer, fort compliqué, et semble trahir la tendance de l'école gnostique de Valentin à nous représenter le Christ et l'Église comme des éons célestes, et leurs rapports comme des rapports de sexe. Peut-être cependant faut-il n'y voir qu'une interprétation littérale à l'excès des passages de l'épître aux Ephésiens, i, 4; i, 22, 23; v, 23, 33. L'auteur paraît commettre entre le Christ et l'Esprit-Saint une confusion analogue à celle d'Hermas, mais la chose est trop incertaine pour qu'on doive y insister.

Le baptême est un sceau (σφραγίς, vii, 6; viii, 6) qu'il faut conserver pur et immaculé si l'on veut obtenir la vie et éviter les tourments de l'enfer (vi, 9; vii, 6). On le garde en pratiquant les commandements de Dieu. Notre document est très net et très vif sur la nécessité des bonnes œuvres et leur efficacité pour le salut (i, 3, 5; iii, 3, 4; iv, 3; v, 1, 6; vi, 7, 9; viii, 4; xi, 6, 7; xvii, 4; xix, 3) : elles sont la compensation (ἀντιμισθία) que nous donnons à Jésus-Christ pour ce qu'il a fait pour nous (i, 3); mais il admet d'ailleurs une pénitence pour les péchés que l'on peut commettre (viii, 1-3) et auxquels entraîne la διψυχία (xi, 5; xix, 2). Cette pénitence, elle aussi, est un retour (ἀντιμισθία) de ce que nous devons à Dieu (ix, 7, 8). De ses conditions

extérieures l'auteur ne dit rien : il signale seulement l'aumône comme l'œuvre de pénitence et l'allégement par excellence du péché (κούφισμα ἁμαρτίας) : elle vaut mieux que le jeûne, qui lui-même est préférable à la prière (XVI, 4).

Quant à la séparation des justes d'avec les impies, c'est au jugement qu'elle aura lieu (XVII, 4-7; XVIII, 2). La chair ressuscitera et sera jugée (XI, 1, 4); les désobéissants seront condamnés à d'éternels supplices (VI, 7; VII, 6; XV, 5; XVII, 5). C'est dans les tourments terribles d'un feu inextinguible que seront jetés ceux qui, de bouche ou de conduite, auront renié Jésus-Christ (XVII, 7). Les justes, au contraire, seront dans la joie : ils jouiront du repos du royaume et de la vie éternelle (V, 5) : leur bonheur sera sans mélange et sans fin (XIX, 4) : ce sera la couronne de leurs souffrances et de leurs travaux (VII, 2, 3; XX, 2), la récompense (τὸν μισθόν) de leur fermeté dans le bien (XI, 5).

§ 5. — Les épîtres de saint Ignace [1].

De tous les Pères apostoliques saint Ignace est sans contredit celui dont les vues sont les plus profondes.

1. TH. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873. TH. DREHER, *S. Ignatii episcopi Antiocheni de Christo Deo doctrina*, Sigmaringæ, 1877. H. DE GENOUILLAC, *L'Église chrétienne au temps de S. Ignace d'Ant.*, Paris, 1907. J. NIRSCHL, *Die Theologie des hl. Ignatius*, Mainz, 1880. J. RÉVILLE, *Étude sur les origines de l'Episcopat*, Paris, 1891. VON DER GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894. E. BRUSTON, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris, 1897. A. STAHL, *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901. — Sur l'épître aux Romains en particulier : A. HARNACK, *Die Zeugnis des Ignatius über das Ansehen des römischen Gemeinde*, dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Vissensch. zu Berlin*, 1896. J. CHAPMAN, *S. Ignace d'Antioche et l'Église romaine*, dans la *Revue bénédict.*, tom. XIII, 1896. F. X. FUNK, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus*, dans ses *Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuch.*, tom. I, Paderborn, 1897.

Son enseignement n'est pas un simple écho de ce que l'on croyait autour de lui, mais accuse une réflexion personnelle et une conviction en quelque sorte raisonnée. D'autre part, il serait inutile de chercher chez lui un système théologique complet. Ses lettres ne sont que des écrits de circonstance dont le contenu est déterminé par l'état des Églises auxquelles il s'adresse, par la situation où il se trouve lui-même, et aussi par le caractère des doctrines erronées qu'il combat.

Nous verrons plus loin quelles étaient ces doctrines; qu'il suffise pour le moment de noter que cette ἑτεροδοξία, comme il s'exprime (*Magn.*, VIII, 1), offrait un triple caractère : elle poussait au schisme, à former des coteries en dehors de l'évêque; — elle prônait les pratiques et les observances juives; — elle enseignait le docétisme. Peut-être aussi prêchait-elle plus ou moins ouvertement l'immoralité.

L'enseignement que saint Ignace lui oppose porte surtout sur trois points principaux, le Christ, l'Église, la vie chrétienne. Le Christ incarné, c'est le centre de sa théologie; le Christ vivant dans l'Église et en chacun de nous, c'en est le développement.

L'unité de Dieu est pour Ignace une vérité primordiale : « Il n'y a qu'un Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ son fils » (*Magn.*, VIII, 2); il n'en proclame pas moins Jésus-Christ Dieu; il connaît et nomme les trois termes divins (*Eph.*, IX, 1; *Magn.*, XIII, 1).

L'évêque d'Antioche ne fait pas totalement abstraction de la doctrine du Logos. Jésus-Christ, dit-il, est le Logos de Dieu sorti du silence pour manifester le Père (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, *Magn.*, VIII, 2). Il s'agit ici non de la génération du Fils, mais de sa mission *ad extra*. Ce Verbe, ou plutôt Jésus-Christ — car c'est cette dernière appellation qui est constamment em-

ployée — « était avant les siècles auprès du Père » (*Magn.*, VI, 1). Saint Ignace affirme fréquemment et sans hésiter sa divinité : Jésus-Christ est Dieu (θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, *Trall.*, VII, 1), le Dieu (τὸν θεόν) qui rend sages les fidèles (*Smyrn.*, I, 1) : il est notre Dieu (ὁ θεὸς ἡμῶν, *Ephes.*, Inscript., XV, 3; XVIII, 2; *Rom.*, Inscript., III, 3; *Polyc.*, VIII, 3), le Dieu d'Ignace (τοῦ θεοῦ μου, *Rom.*, VI, 3); son sang est le sang de Dieu (ἐν αἵματι θεοῦ, *Eph.*, I, 1); il s'est ressuscité lui-même (*Smyrn.*, II, 1)[1].

Ce qui est moins apparent dans nos épîtres, si même on l'y trouve, c'est la mention de la filiation divine et éternelle du Verbe indépendamment de l'Incarnation. Il semble que le saint martyr rapporte plutôt la filiation divine de Jésus-Christ au fait que Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit. Ainsi, par opposition à sa génération de la Vierge, Jésus-Christ est dit ἀγέννητος (*Eph.*, VII, 2). Sorti de la race de David selon la chair, il est « Fils de Dieu suivant la volonté et la puissance de Dieu, fait vraiment d'une vierge « (*Smyrn.*, I, 1). Et encore : « De la race de David selon la chair, il est Fils de l'homme et Fils de Dieu » (*Eph.*, XX, 2).

Cette génération de Jésus-Christ selon la chair constitue l'οἰκονομία (*Eph.*, XVIII, 2); c'est la manifestation humaine de Dieu (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερωμένου, *Eph.*, XIX, 31). Ignace écarte absolument les conceptions qui ne maintiendraient pas à Jésus-Christ sa descendance davidique, qui n'en feraient pas un homme comme nous, de notre race (*Rom.*, VII, 3; *Eph.*, XIX, 3; XX, 2;

1. Rapprocher de ces textes de saint Ignace les aveux des chrétiens rapportés par Pline le jeune, dans sa lettre à Trajan (*Epist.*, X, 97), écrite vers 112-113, qu'ils ont coutume de se réunir à un jour fixé pour chanter un hymne au Christ *comme à un Dieu*, « *carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem* ».

Smyrn., I, 1) : il affirme la maternité vraie et absolue de Marie : Jésus est ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (*Eph.*, VII, 2), γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (*Smyrn.*, I, 1); mais il maintient aussi énergiquement la virginité de la mère dans sa conception (*Eph.*, VII, 2; XVIII, 2; *Smyrn.*, I, 1). La virginité de Marie, son enfantement et la mort de Jésus-Christ ont été cachés au prince de ce monde : ils constituent les trois mystères de la prédication préparés dans le silence de Dieu (*Eph.*, XIX, 1).

On pense bien que si l'évêque d'Antioche repousse tout ce qui irait à infirmer la naissance réelle de Jésus-Christ *ex Maria*, il combat plus énergiquement encore, s'il se peut, le docétisme des faux docteurs qui transforment en une simple apparence l'humanité du Sauveur. Jésus-Christ, dit-il, est « vraiment (ἀληθῶς) sorti de la race de David selon la chair... vraiment né d'une vierge... il a été vraiment percé de clous pour nous dans sa chair sous Ponce-Pilate et Hérode le tétrarque » (*Smyrn.*, I, 1, 2). « Il a vraiment souffert comme il s'est vraiment ressuscité lui-même, et non pas ainsi que le disent certains incrédules [qui prétendent] qu'il a souffert seulement en apparence (τὸ δοκεῖν), eux-mêmes ne vivant qu'en apparence » (*Smyrn.*, II). Et cette chair, Jésus-Christ ne s'en est pas dépouillé après sa résurrection : « Je sais, déclare Ignace, qu'après sa résurrection, Jésus-Christ a été en chair, et je crois qu'il l'est [encore]. Et quand il vint à ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Prenez, palpez-moi, et voyez que je ne suis pas un génie sans corps. Et aussitôt ils le touchèrent, et ils crurent, s'étant mêlés à sa chair et à son esprit... Et après la résurrection, il mangea et but avec eux, comme étant corporel, bien qu'il fût spirituellement uni à son Père » (*Smyrn.*, III).

Saint Ignace marque donc clairement et la divinité et l'humanité du Sauveur; et c'est pourquoi il lui donne à

la fois et par opposition des attributs humains et des attributs divins. Deux passages ont surtout, à ce point de vue, attiré l'attention des critiques.

Le premier est dans l'Épître aux Éphésiens, VII, 2 : « Il n'y a qu'un seul médecin corporel et spirituel, engendré et inengendré, devenu Dieu dans la chair, dans la mort vie véritable, de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors impassible, Jésus-Christ Notre Seigneur [1]. »

Le second est dans l'épître à Polycarpe, III, 2 : « Attends celui qui est au-dessus de tout moment, l'intemporel, l'invisible, à cause de nous visible, l'impalpable, l'impassible, à cause de nous passible, qui a souffert de toute façon à cause de nous [2]. »

On a voulu (Harnack, Bruston) infirmer le témoignage de ces textes en faveur de la divinité de Jésus-Christ, en rapportant les attributs opposés qu'ils mentionnent non à un double élément, divin et humain, existant *simultanément* en Jésus-Christ, mais à un double état *successif* du Sauveur. Dans la pensée d'Ignace, Jésus-Christ, d'abord pur homme, serait devenu Dieu, et aurait acquis les attributs divins dans sa glorification. Mais les raisons apportées de cette interprétation ne sont ni convaincantes ni même toujours recevables. Si l'on songe que la préexistence de Jésus-Christ aussi bien que sa divinité pendant sa vie terrestre ne font aucun doute pour saint Ignace (*Magn.*, VI, 1 ; *Eph.*, I, 1 ; XIX, 3), le sens général de ces textes ne paraîtra pas douteux : l'évêque d'Antioche attribue

1. Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

2. Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

ici au Sauveur simultanément les qualités de l'homme et du Dieu.

L'œuvre de ce Sauveur, d'après le saint martyr, se ramène surtout à deux objets principaux : nous apporter la science de Dieu, et détruire la mort en nous donnant la vie. Jésus-Christ qui est la pensée, la sentence du Père (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη), la bouche véridique par laquelle il s'exprime (*Eph.*, III, 2; *Rom.*, VIII, 2), est devenu pour nous la connaissance de Dieu et notre unique docteur (τοῦ θεοῦ γνῶσις, *Eph.*, XVII, 2; XV, 1; *Magn.*, IX, 1). Mais de plus il méditait, en se manifestant humainement, d'abolir la mort (θανάτου κατάλυσις) et de la remplacer par la nouveauté de la vie éternelle (εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, *Eph.*, XIX, 3). Cette vie consiste pour nous dans l'esprit de la Croix (πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, *Eph.*, XVIII, 1) : elle nous vient de la mort de Jésus-Christ, elle est le fruit de son sang versé, du sang de Dieu (*Eph.*, I, 1 ; *Magn.*, IX, 1). L'auteur ne s'explique pas davantage sur la façon dont il conçoit la Rédemption; mais dans l'épître aux Philadelphiens, IX, 1, il nous représente Jésus-Christ comme l'ἀρχιερεύς à qui seul ont été confiés les secrets de Dieu et le saint des saints, comme « la Porte du Père par laquelle entrent Abraham et Isaac et Jacob et les Prophètes et les Apôtres et l'Église ». Par lui le monde entier vient au Père, si bien qu'en définitive « le christianisme n'a pas cru au judaïsme mais le judaïsme au christianisme, dans lequel sont réunis tous ceux qui croient en Dieu » (*Magn.*, X, 3).

Chaque Église est la maison du Père céleste, sa famille (*Eph.*, VI, 1). Si le Christ a été oint de parfums sur la tête (*Matth.*, XXVI, 7), c'est afin de communiquer à l'Église l'incorruptibilité (ἀφθαρσία, *Eph.*, XVII, 1) : le contexte montre qu'il s'agit ici de l'incorruptibilité doctrinale. Saint Ignace est le premier auteur qui donne à

l'Église l'épithète de καθολική : « Que là où paraît l'évêque, là se trouve aussi la multitude, de même que là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique » (*Smyrn.*, VIII, 2). On a mis cependant en doute qu'Ignace ait voulu désigner par cette expression autre chose que la somme des Églises particulières reliées entre elles par les rapports de charité et d'assistance mutuelle. Quoi qu'il en soit, notre auteur a certainement l'idée que l'Église doit être universelle, catholique, c'est-à-dire embrasser tout le genre humain, car le Christ, dit-il, « par sa résurrection, a élevé, dans les siècles, l'étendard pour les saints et pour ses fidèles, aussi bien parmi les Juifs que parmi les Gentils, dans l'unique corps de son Église » (*Smyrn.*, I, 2).

Mais ce qu'Ignace réclame surtout pour chaque communauté chrétienne, c'est l'unité. Il sent le péril que les coteries et les hérésies font courir aux Eglises d'Asie Mineure, et aussi les adjure-t-il de se serrer autour de l'évêque, du *presbyterium* et des diacres, comme autour du centre de cette unité. Il est le premier auteur en qui l'on trouve nettement marqué l'épiscopat unitaire, c'est-à-dire la suprématie de l'évêque, et, dans chaque Église, d'un seul évêque sur le corps des prêtres (le *presbyterium*) et sur les diacres. Très souvent (voir surtout *Philad.*, IV), il considère ces trois ordres comme formant, vis-à-vis des fidèles, un tout, la partie dirigeante de l'Église à qui il faut rester soumis; mais plusieurs fois aussi, il détache tantôt les deux premiers degrés (*Eph.*, II, 2; XX, 2; *Magn.*, II, VII, 1; *Trall.*, XIII, 2), tantôt le premier seulement comme représentant dans l'Église l'autorité à laquelle tous doivent obéir, même les prêtres : « Il convient que vous soyez du même avis que l'évêque, ce que vous faites, car votre mémorable *presbyterium*, digne de Dieu, est attaché à l'évêque comme les

cordes à la lyre » (*Eph.*, IV, 1). « Il ne convient pas que vous abusiez de l'âge de votre évêque, mais bien, en considération de la puissance de Dieu le Père, que vous lui témoigniez toute espèce de respect, comme j'ai appris que font les saints prêtres : car ils n'abusent pas de sa jeunesse dans cette haute position, mais, prudents en Dieu, ils se soumettent à lui, ou plutôt non à lui, mais au Père de Jésus-Christ, à l'évêque de tous » (*Magn.*, III, 1 ; cf. *Trall.*, XII, 2). L'évêque est le centre de l'Église : là où il est doit être aussi la communauté, comme là où est Jésus-Christ là est l'Église (*Smyrn.*, VIII, 2 ; cf. *Smyrn.*, XI, 1 ; *Polyc.*, IV, 1). Dans cette trinité hiérarchique, évêque, presbyterium, diacres, l'évêque tient la place de Dieu le Père, les prêtres représentent le collège des apôtres, les diacres représentent Jésus-Christ (*Magn.*, VI, 1 ; *Trall.*, III, 1 ; *Smyrn.*, VIII, 1), disposition qui paraît surprenante d'abord, mais qui s'explique si l'on remarque que l'auteur considère Jésus-Christ comme le ministre (διάκονος) du Père, et les diacres comme exerçant la διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Magn.*, VI, 1). Saint Ignace est d'ailleurs très clair sur l'infériorité des diacres par rapport aux prêtres (*Magn.*, II) : il les nomme toujours en troisième lieu.

Quels sont les devoirs des fidèles vis-à-vis de ces directeurs de l'Église ? Au fond il y en a qu'un : leur rester uni de sentiment, de foi, d'obéissance. Ignace ne suppose pas qu'il soit jamais permis de se séparer de l'autorité dans ses vues ou sa conduite : il faut être soumis à l'évêque, au presbyterium, aux diacres (*Eph.*, II, 2 ; V, 3 ; XX, 2 ; *Magn.*, II, III, 1 ; VI, 1, 2 ; XIII, 2 ; *Trall.*, II, 1, 2 ; XIII, 2 ; *Philad.*, VII, 1 ; *Smyrn.*, VIII, 1 ; *Polyc.*, VI, 1) : il ne faut rien faire sans eux dans l'Église (*Trall.*, II, 2 ; VII, 2 ; *Philad.*, VII, 2 ; *Smyrn.*, VIII, 1 ; *Polyc.*, IV, 1). Plus particulièrement, Jésus-Christ étant la sentence du Père, et les évêques qui

vivent sur toute la terre étant dans la doctrine de Jésus-Christ (ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ), il convient de partager la doctrine de l'évêque (*Eph.*, III, 2; IV, 1). C'est en ne se séparant pas de Jésus-Christ, de l'évêque et des préceptes des apôtres que l'on se nourrira de l'aliment chrétien, et que l'on s'abstiendra de l'herbe étrangère qui est l'hérésie (*Trall.*, VI, 1; — VII, 1). Puis, ceux qui sont de Dieu et de Jésus-Christ sont avec l'évêque : les schismatiques n'hériteront pas du royaume des cieux (*Philad.*, III, 2, 3). — Et comme l'évêque est le centre doctrinal et disciplinaire, il est aussi le centre liturgique de l'Église : « Que cette Eucharistie soit tenue pour légitime (βεβαία) qui se fait sous l'évêque ou sous celui à qui il l'a accordé... Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de faire l'agape (*ou* l'Eucharistie) : ce qu'il approuve est ce qui plaît à Dieu, afin que tout ce qui se fait soit ferme et valide » (*Smyrn.*, VIII, 1, 2; cf. *Polyc.*, V, 2).

Maintenant, entre ces Églises ainsi conçues et organisées, Ignace en distingue-t-il une d'une autorité supérieure ? L'inscription de son épître aux Romains — dans laquelle d'ailleurs il n'est pas fait mention de l'évêque — tend à le faire croire. Non seulement il y multiplie, en faveur de l'Église de Rome, les termes laudatifs, mais il la désigne comme présidant dans le lieu du pays des Romains (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), comme dignement chaste et présidente de la charité (ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης).

Quelle est la portée de ces expressions? — Remarquons d'abord que, dans le premier texte, les mots ἐν τόπῳ κτλ. n'indiquent pas les *limites* de la présidence de l'Église romaine, mais le *lieu* où elle est établie et s'exerce : προκάθηται est au mode absolu : il n'est question à cette époque ni de patriarcat romain ni d'Églises suffragantes : l'Église de Rome préside, et le siège de

cette présidence c'est la ville de Rome, ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. D'autre part, l'expression ἀγάπη du second passage pourrait fort bien désigner la fraternité chrétienne en général, les chrétiens eux-mêmes. Quatre fois au moins dans saint Ignace le mot est pris dans ce sens concret (*Trall.*, xiii, 1; *Rom.*, ix, 3; *Philad.*, xi, 2; *Smyrn.*, xii, 1), et il est bien probable qu'il l'est aussi dans *Rom.*, ix, 1. Nous aurions donc ici un témoignage en faveur de la primauté romaine, mais sans qu'Ignace explique d'ailleurs à quoi il la rattache, si c'est à l'importance politique de la ville de Rome ou à la personne du fondateur de son Église.

Entre les sacrements, l'évêque d'Antioche signale d'abord le baptême : il ne fait guère que le nommer (*Polyc.*, ii, 2; *Smyrn.*, viii, 2; cf. *Eph.*, xviii, 2). Sur l'Eucharistie il est plus explicite. Notons que déjà chez lui le mot εὐχαριστία désigne les éléments consacrés eux-mêmes (*Smyrn.*, vii, 1). Or « de l'Eucharistie et de la prière [les hérétiques] s'abstiennent, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la chair de Notre Sauveur Jésus-Christ qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée dans sa bonté » (διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν κτλ., *ibid.*). Écrivant aux Éphésiens (xx, 2), il leur recommande l'union avec l'évêque et le presbyterium « rompant un seul pain qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre toujours en Jésus-Christ ». Le premier de ces textes accuse en saint Ignace une vue réaliste de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il faut cependant, pour n'en pas exagérer la portée, se souvenir que les hérétiques auxquels l'auteur fait allusion étaient docètes, et tenaient leurs assemblées à part (cf. viii, 1). Puis s'adressant aux Romains (vii, 3), bien qu'il ne parle pas directement

du corps et du sang eucharistiques de Jésus, le saint martyr emprunte évidemment à ce mystère ses expressions et ses images : « Je ne prends point plaisir à l'aliment corruptible ni aux voluptés de cette vie : je veux le pain de Dieu qui est la chair de Jésus-Christ [né] de la semence de David : je veux pour boisson son sang qui est la charité incorruptible [1]. »

L'Eucharistie est le symbole et le lien de l'union entre les chrétiens : « Ayez soin d'user d'une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice dans l'unité de son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres » (*Philad.*, IV). Ailleurs, il parle encore de ceux qui sont au dedans ou en dehors de l'autel, c'est-à-dire qui sont purs ou impurs, à propos de la soumission à l'évêque, aux prêtres et aux diacres (*Trall.*, VII, 2).

Le mariage lui-même est placé sous la surveillance de l'évêque : il doit se contracter avec son agrément (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου), afin que les noces soient selon le Seigneur et non suivant la passion (*Polyc.*, V, 2). Ignace cependant conseille de garder, si on le peut, la chasteté parfaite pour l'honneur de la chair du Seigneur ; mais il y faut vivre dans l'humilité, et ne pas se croire pour cela supérieur à l'évêque, sinon on est perdu (*ibid.*).

Cette idée que l'évêque d'Antioche nous donne de la vie et de l'organisation des Églises se complète par ce qu'il dit de la vie chrétienne dans chaque fidèle en particulier. Il nous la présente évidemment comme il la concevait, comme il s'efforçait de la vivre lui-même dans l'ardeur de l'amour, dans la passion du martyre qui le possédait. Jésus-Christ en est le principe et le

1. Ou « l'Eucharistie incorruptible, ἀγάπη ἄφθαρτος », d'après le sens que saint Ignace semble donner au mot ἀγάπη dans *Smyrn.*, VIII, 2.

centre. Il est notre vie, non seulement en ce sens qu'il nous a apporté la vie éternelle, mais en ce sens que, demeurant personnellement en nous, il est en nous principe véritable et indéfectible de vie (τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν, εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν, *Eph.*, III, 2 ; XI, 1 ; *Magn.*, I, 2 ; cf. XV ; *Smyrn.*, IV, 1 ; cf. *Trall.*, IX, 2). Il habite en nous et nous sommes ses temples : il est notre Dieu en nous (*Eph.*, XV, 3 ; cf. *Magn.*, XII, XIV ; *Rom.*, VI, 3). De là le nom de θεοφόρος qu'Ignace prend pour lui-même dans le titre de ses épîtres, et les épithètes de θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι qu'il donne aux Ephésiens (IX, 2) ; de là l'union qu'il souhaite aux Églises avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ, avec le Père et Jésus (*Magn.*, I, 2).

La condition et l'expression tout ensemble de cette vie de Jésus-Christ en nous sont la foi et l'amour : « Rien ne vous sera caché si vous gardez parfaitement la foi et l'amour en Jésus-Christ, qui sont le commencement et la fin de la vie : la foi, le commencement, la fin, l'amour (ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη) : ces deux choses unies ensemble sont Dieu même, toutes les autres en découlent pour la bonne conduite » (*Eph.*, XIV, 1). « Le tout, c'est la foi et la charité, il n'y a rien de plus précieux » (*Smyrn.*, VI, 1 ; cf. *Philad.*, IX, 2 ; *Eph.*, IX, 1). Ignace va jusqu'à dire que celui qui professe la foi ne pèche pas, de même que celui qui possède la charité ne hait point (*Eph.*, XIV, 2), et c'est en ce même sens sans doute qu'il assure que « les charnels ne peuvent faire les œuvres spirituelles, ni les spirituels les œuvres charnelles, pas plus que la foi [ne peut faire les œuvres] de l'infidélité, ni l'infidélité celles de la foi. Les choses que vous faites selon la chair sont spirituelles, car vous faites tout en Jésus-Christ » (*Eph.*, VIII, 2).

Cette charité, vivace au cœur de l'évêque d'Antioche, le conduit cependant lui-même à l'amour des souf-

frances et à la soif du martyre. On connaît sur ce point les passages classiques de l'épître aux Tralliens (iv, 1, 2) et surtout de l'épître aux Romains (iv, 1; v, 2, 3, et *passim*); mais elle lui inspire aussi des accents d'un mysticisme passionné : « Mon amour est crucifié, et il n'y a point en moi de feu pour la matière; mais il y a une eau vive et parlante qui me dit intérieurement : Viens au Père » (*Rom.*, vii, 2)!

Ces souffrances, Ignace sait d'ailleurs qu'elles seront récompensées. Tandis que les faux docteurs et ceux qui les écoutent iront au feu éternel (εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, *Eph.*, xvi, 2) s'ils ne se repentent — et Ignace pense qu'ils se repentiront difficilement, bien que Jésus-Christ puisse les changer (*Smyrn.*, iv, 1; cf. *Eph.*, x, 1; *Philad.*, iii, 2)—, les martyrs vont à Dieu (*Eph.*, ii, 12). Dieu ressuscitera en Jésus-Christ ceux qui croient en Jésus-Christ (*Trall.*, ix, 2). Plus grande est la peine, plus belle sera la récompense (ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος, *Polyc.*, i, 3), et nos bonnes œuvres sont comme des dépôts que nous retrouverons (*Polyc.*, vi, 2). Ici, le prix proposé est l'incorruptibilité et la vie éternelle (τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος, *Polyc.*, ii, 3).

§ 6. — L'épître et le « Martyrium » de saint Polycarpe. — Papias.

L'unique épître de saint Polycarpe qui nous soit restée se rattache étroitement à celles de saint Ignace dont elle fait mention (xiii, 2). Ce n'est guère qu'une exhortation morale, dans le genre de la première épître de saint Clément, qui nous représente assez bien ce que devait être la prédication dans ces temps reculés. Il s'y trouve cependant quelques éléments dogmatiques.

Comme saint Ignace et comme saint Jean, dans

leurs épîtres, l'auteur affirme énergiquement contre les docètes l'existence en Jésus d'une chair et de souffrances réelles (VII, 1). De plus, Jésus-Christ, dit-il, était saint, mais il a porté pour nous nos péchés sur la croix ; il est mort pour nos péchés, et par là est devenu notre espérance, les arrhes de notre justice (I, 2 ; VIII, 1). Fils de Dieu, pontife éternel, maintenant glorifié à la droite du Père, il sera un jour le juge du genre humain (II, 1 ; VI, 2 ; XII, 2). Arrière la ψευδοδιδασκαλία qui nie la résurrection et le jugement : celui qui la professe est le premier-né de Satan (VII, 1, 2).

C'est par grâce, par la volonté de Dieu, non par nos œuvres que nous sommes sauvés (χάριτι... οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, I, 3) ; mais néanmoins il faut que nous marchions dans les commandements de Dieu, que nous vivions d'une façon digne de Jésus-Christ, si nous voulons ressusciter et régner avec lui (II, 2; V, 2). La foi est suivie de l'espérance, mais précédée de la charité envers Dieu, Jésus-Christ et le prochain : quiconque pratique ces vertus a accompli la justice (III, 2, 3).

Quant à la hiérarchie ecclésiastique, Polycarpe la suppose évidemment à trois degrés. Au chapitre VI, 1, il nous parle des vertus que les prêtres (πρεσβύτεροι) doivent pratiquer, et dans l'adresse de son épître, il associe à sa personne ceux de son Église. Le chapitre V, 2 nous parle également des diacres et des qualités exigées d'eux. Aux prêtres et aux diacres il faut obéir comme à Dieu (V, 3).

Plus riche, à certains égards, en données dogmatiques est la relation du martyre de saint Polycarpe envoyée, dans l'année qui suivit sa mort (155-156), par l'Église de Smyrne à celle de Philomelium. Le chapitre XIV, 3 contient une doxologie trinitaire précise.

Polycarpe termine sa prière en glorifiant le Père par le Fils, mais avec lui et avec le Saint-Esprit : δι' οὗ (παιδός) σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα κτλ. Jésus-Christ est le παῖς θεοῦ, παῖς μονογενὴς θεοῦ (XIV, 1, 3 ; XX, 2, formules liturgiques), mais aussi υἱὸς τοῦ θεοῦ, que l'on adore (προσκυνοῦμεν) par opposition aux martyrs que l'on aime seulement (XVII, 3). Il est le pontife céleste et éternel (XIV, 3); il est mort pour le salut de tous les élus, lui, innocent, pour les pécheurs (XVII, 2).

L'auteur du *Martyrium* regarde déjà l'Église catholique comme formant un tout : sa relation est adressée « à l'Église de Dieu qui pérégrine à Philomelium, et à toutes les communautés (παροικίαις) de la sainte et catholique Église en tout lieu » (Suscript., cf. VIII, 1 ; XIX, 2). A remarquer cependant que l'épithète καθολική est donnée à l'Église de Smyrne isolément (XVI, 2).

On ne doit point de soi-même se présenter aux persécuteurs et au martyre : l'Évangile ne le conseille pas (IV); il faut seulement, à l'occasion, endurer courageusement les supplices en vue des biens réservés aux patients. Par une heure de souffrances, en effet, on se délivre d'une peine éternelle, du feu éternel réservé aux impies (II, 3 ; XI, 2) : on mérite au contraire la résurrection du corps et de l'âme pour la vie éternelle, la couronne d'immortalité (XIV, 2 ; XVII, 1 ; XIX, 2).

Mais les passages dogmatiques les plus importants du *Martyrium* sont, sans contredit, les chapitres XVII et XVIII, relatifs aux reliques de saint Polycarpe. On y voit clairement marqués : 1° La différence entre le culte rendu à Jésus-Christ (σέβεσθαι, προσκυνοῦμεν) et l'amour que l'on porte aux saints et à leurs reliques (ἀγαπῶμεν) ; — 2° Le soin de recueillir les restes des martyrs et les honneurs qu'on leur rend ; — 3° Enfin la célébration du *dies natalis* des confesseurs de la foi, et la joie que donne le souvenir de leur triomphe.

De Papias [1] nous ne possédons que de rares fragments dont le principal, au point de vue qui nous occupe, est celui que donne saint Irénée (*Adv. haeres.*, v, 33, 3, sqq.). Papias y décrit avec un réalisme naïf l'extraordinaire fécondité du sol pendant le futur règne terrestre du Christ. Nous savons en effet par Eusèbe (*Hist. eccles.*, III, 39, 12) que l'évêque d'Hiérapolis admettait après la résurrection des morts un règne de Jésus-Christ sur la terre pendant mille ans. — On a déjà noté l'estime que Papias faisait de la tradition orale; on notera également son témoignage sur la rédaction des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, témoignage qui a attiré surtout l'attention des critiques (EUSÈBE, *H. E.*, III, 39, 15, 16).

§ 7. — La doctrine des douze apôtres [2].

La *Doctrine des douze apôtres* est une sorte de catéchisme à l'usage des fidèles, qui se divise nettement en trois parties : une partie morale (I-VI), une partie disciplinaire (VII-XV) et une partie eschatologique (XVI).

« Il existe deux voies, l'une de la vie, l'autre de la mort, mais il y a une grande différence entre les deux » (I, 1). C'est ainsi que débute la *Doctrine*. Puis, les chapitres I-IV exposent ce qu'il faut faire ou éviter pour rester dans la voie de la vie, le chapitre V ce qui constitue la voie de la mort. A relever au chapitre IV, 14 : « Dans l'Eglise tu confesseras (ἐξομολογήσῃ) tes péchés,

1. E. H. HALL, *Papias and his contemporaries*, Boston, 1899.

2. O. KNOOP, *Der dogmatische Inhalt der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Posen, 1888. C. TAYLOR, *An essay on the theology of the Didache*, Cambridge, 1889. E. JACQUIER, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Paris, 1891. N. BIESENTHAL, *Die urchristliche Kirche in Lehre und Leben nach der Διδαχὴ τ. δ. α.*, Insterburg, 1893. O. MOE, *Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche*, Gütersloh, 1896.

et tu ne viendras pas à la prière avec une conscience mauvaise » ; au chapitre vi, 2, 3, une allusion aux conseils évangéliques (cf. i, 4), et la défense de manger des viandes immolées aux idoles.

La section disciplinaire s'occupe des rites et du ministère ecclésiastiques. Le baptême doit être précédé d'une instruction morale donnée au catéchumène (vii, 1) ; il se confère εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (vii, 1, 3), bien que le chapitre ix, 5 nous parle de ceux qui sont baptisés εἰς ὄνομα κυρίου. On se sert, pour le donner, d'eau vive et froide ; à son défaut, d'eau dormante et chaude (vii, 1, 2). Que si la quantité d'eau ne suffit pas pour l'immersion, on versera (ἔκχεον) trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (vii, 3). Avant le baptême, celui qui l'administre et le baptisé doivent jeûner, et d'autres personnes encore, si possible (vii, 4).

Les jours de jeûne sont le quatrième et le sixième jour de la semaine (viii, 1). La prière prescrite est le *Pater*, trois fois le jour (viii, 2, 3).

De l'Eucharistie il est question dans la Didachè certainement au chapitre xiv, probablement aussi aux chapitres ix et x [1]. Le mot εὐχαριστία désigne sûrement les éléments matériels sanctifiés (ix, 5), comme le mot κλάσμα désigne et la fraction du pain (ix, 3) et le pain rompu lui-même (ix, 4). Les formules liturgiques du chapitre ix ne contiennent ni le récit ni les paroles de l'institution de l'Eucharistie ; et aux versets 2 et 3 l'action de grâces pour la coupe est placée avant celle qui se récite sur le κλάσμα, bien qu'au verset 5 il soit

1. Plusieurs auteurs ont voulu voir dans tout ou partie de ces deux chapitres un règlement de l'agape. P. Ladeuze, *L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, pp. 339-359. Funk, *Patres apostolici*, tom. I, p. 22, note. Cf. Batiffol, *L'Agape*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., pp. 294 suiv.

question de manger d'abord, puis de boire de l'Eucharistie. Dans ces formules et celles du chapitre x, Jésus-Christ est nommé παῖς θεοῦ (ix, 2, 3; x, 2, 3); le pain rompu est présenté comme un symbole de la réunion des membres de l'Église dans le royaume de Dieu (ix, 4); l'Eucharistie est appelée une nourriture et un breuvage spirituels (x, 3) que les baptisés seuls doivent recevoir, « car à ce sujet le Seigneur a dit : Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint (ix, 5). »

Au chapitre xiv, encore qu'on parle seulement de rompre le pain, il n'est pas douteux que cette locution ne désigne toute la liturgie eucharistique (cf. *Actes*, ii, 46; xx, 7, 11; I *Cor.*, x, 16). Il y est dit que l'action de grâces doit être précédée d'une certaine confession des péchés (1). Deux fois (1, 2) l'acte liturgique est appelé θυσία, et l'on fait allusion au texte de saint Matthieu v, 23, 24; celui de Malachie i, 11, est cité expressément.

Deux fois aussi, on l'a vu, la Didachè nous parle d'une confession des péchés (iv, 14; xiv, 1), mais sans en indiquer la nature précise ni la forme; elle suppose seulement que cette forme offre un certain caractère officiel (ἐν ἐκκλησίᾳ, iv, 14).

Quant au ministère ecclésiastique, notre document distingue cinq ordres de personnes qui l'exercent : l'apôtre (ἀπόστολος), le prophète (προφήτης), le docteur (διδάσκαλος), les épiscopes (ἐπίσκοποι), les diacres (διάκονοι) : il n'est nulle part fait mention de πρεσβύτεροι.

L'apôtre est le missionnaire sans cesse en route, allant de communauté en communauté ou évangélisant les païens. On doit le recevoir comme le Seigneur (xi, 4), mais il doit ne séjourner dans la communauté qu'un jour ou deux (xi, 5) et, en partant, ne recevoir que le pain suffisant pour le nourrir jusqu'à la prochaine étape (xi, 6).

Le prophète est celui qui parle et enseigne en Esprit

(λαλῶν ἐν πνεύματι, xi, 7, 8). S'il a été déjà éprouvé et reconnu véridique, on ne l'éprouvera pas de nouveau ni on ne le jugera point, encore qu'il fasse des choses dont on ne saisit ni la signification ni le but (xi, 7, 11); sinon c'est à ses œuvres surtout qu'on le reconnaîtra (xi, 8-12). La *Doctrine* donne aux prophètes le premier rang en importance parmi les ministres des Églises : elle les assimile aux grands prêtres de l'ancienne Loi (ἀρχιερεῖς ὑμῶν) et leur accorde, en cette qualité, le droit de recevoir les prémices de toutes choses (xiii, 3-7); mais elle suppose d'ailleurs qu'il n'y en avait pas dans toutes les communautés (xiii, 4).

Le docteur ou didascale avait sans doute pour fonction d'instruire les fidèles, mais, au contraire du prophète, il ne parlait pas en Esprit : sa science était acquise, sa parole préparée. Il était, lui aussi, soumis à une épreuve (xi, 1, 2; xiii, 2).

A la suite des apôtres, des prophètes et des didascales, la *Doctrine* nomme les épiscopes et les diacres. Le lieu où elle les mentionne — immédiatement après ce qui concerne le service liturgique du dimanche — et la particule οὖν (xv, 1) par laquelle elle rattache ce qu'elle en dit à ce qui précède, montrent qu'elle les regarde comme les ministres de la fraction du pain, dont elle vient de parler. Chaque communauté doit se choisir, parmi les hommes vertueux, des épiscopes et des diacres, qui remplissent eux aussi les fonctions des prophètes et des didascales, et que l'on doit également honorer (xv, 1, 2).

Notre document, nous l'avons dit, se ferme, au chapitre xvi, sur une instruction eschatologique. Elle reproduit à peu près les détails des synoptiques et de saint Paul : l'incertitude de l'heure de la venue du Seigneur (1, 2); les signes précurseurs de cet avènement (3, 4); l'apparition d'un séducteur comme Fils

de Dieu (4); le scandale d'un grand nombre (5); les préliminaires de la parousie et la résurrection des morts (6), non pas cependant de tous, mais des saints seulement (7), et enfin l'apparition de Jésus-Christ sur les nuées du ciel (8). Ici s'arrête la *Didachè :* nous n'y trouvons point d'autre détail sur le sort des justes et des méchants.

§ 8. — L'épître de Barnabé [1].

L'épître du Pseudo-Barnabé, qui paraît être d'un auteur médiocre, se divise en deux parties fort inégales : les chapitres I-XVII, et les chapitres XVIII-XXI. Cette dernière section, toute morale, reproduit d'assez près l'exposé des *Deux voies* que nous avons trouvé dans la Didachè. La première est une apologie ou plutôt une diatribe contre le judaïsme et ses observances. Non seulement l'auteur présente celles-ci comme la figure et la préparation de la Nouvelle Loi, qui devaient disparaître devant elle; mais il assure que le sens littéral dans lequel les Juifs les ont entendues n'était à aucun degré celui que Dieu avait, même immédiatement, en vue. Ainsi c'est uniquement d'un cœur contrit et de l'éloignement du mal, de la mortification des sens et des passions qu'il fallait comprendre et les sacrifices sanglants et les jeûnes et la circoncision que prescrivait la Loi (II, 4-10; III, 1-5; IX). Voilà l'intelligence plus profonde, la gnose (γνῶσις) que n'ont point eue les Juifs, trompés qu'ils ont été par un ange mauvais (VI, 9; XIII, 7; IX, 4). On reconnaît la méthode : un allégorisme à

1. O. BRAUNSBERGER, *Der apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Briefe*, Mainz, 1876. D. VÖLTER, *Der Barnabasbrief neu untersucht*, *Jahrbb. f. protest. Theol.*, tom. XIV, 1888. P. LADEUZE, *L'épître de Barnabé*, Louvain, 1900. D. VÖLTER, *Die apostolischen Väter neue untersucht*, I, Leyde, 1904.

outrance tournant contre le judaïsme la Loi même qui était sa gloire.

Dans cet étrange écrit les éléments doctrinaux sont assez rares. Quelques-uns cependant, et qui tiennent au point de vue de l'auteur, méritent d'être relevés. Le Pseudo-Barnabé est très affirmatif sur la préexistence de Jésus-Christ : C'est au Seigneur, au Fils que le Père a dit, au commencement, ces paroles : « Faisons l'homme à notre image » (v, 5 ; vi, 12). Ce Fils a apparu dans la chair, voile nécessaire, car les hommes n'auraient pu directement le contempler, eux qui ne sauraient fixer le soleil, œuvre de ses mains (v, 6, 10). Il n'est pas fils de l'homme, mais Fils de Dieu manifesté en figure dans la chair (τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς), et comme on devait prétendre plus tard que le Christ était fils de David, David lui-même a déclaré par avance qu'il était non pas son fils, mais son Seigneur (vii, 2 ; xii, 8, 10, 11).

Le but de la venue de Jésus-Christ était double : combler la mesure des péchés des Juifs (v, 11, 12) et nous racheter. Cette rédemption (λύτρωσις, xiv, 6), il l'accomplit en livrant sa chair à la destruction, en l'offrant en sacrifice (προσφέρειν, θυσία), en nous aspergeant de son sang (v, 1 ; vii, 3, 5). Elle a eu pour effet de remettre nos péchés, de détruire la mort, de procurer la résurrection d'entre les morts, de nous vivifier et de faire de nous un peuple nouveau, un peuple saint, héritier des promesses à la place de la nation juive (v, 1, 6, 7 ; vii, 2 ; xiii ; xiv, 4-6 ; iv, 7, 8).

On entre en participation de cette rédemption par le baptême, lequel nous apporte la rémission des péchés : « Nous descendons dans l'eau remplis de péchés et de souillures, et nous en sortons portant des fruits, possédant dans le cœur la crainte, et dans l'esprit l'espérance en Jésus » (xi, 11, 1, 8). Une confession des

péchés est signalée au chapitre XIX, 12 d'après les *Deux voies* : ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου.

Ce qu'est la vie nouvelle à laquelle le baptême nous engendre, l'épître de Barnabé nous l'expose au chapitre XVI, 8, 9 : « Par la rémission des péchés que nous recevons et l'espoir dans le nom [du Seigneur] nous devenons nouveaux, derechef intégralement créés. C'est pourquoi Dieu habite vraiment en nous, dans notre habitacle. Comment ? Sa parole de foi, sa vocation, sa promesse, la sagesse des commandements, les préceptes de la doctrine, lui-même prophétisant en nous, lui-même demeurant en nous, nous ouvrant à nous, qui sommes livrés à la mort, la porte du temple, c'est-à-dire la bouche, nous donne la pénitence et nous introduit dans le temple incorruptible. » Quant aux bonnes œuvres, l'auteur en proclame sans hésitation la nécessité pour le salut. Sans doute, la nouvelle Loi est ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης, et par opposition aux sacrifices anciens, elle a un sacrifice μὴ ἀνθρωποίητος (II, 6); mais il faut néanmoins travailler de ses mains (διὰ χειρῶν σου) pour la rédemption de ses péchés (XIX, 10). « Celui qui accomplira ces [préceptes du Seigneur] sera glorifié au royaume de Dieu; celui qui s'en éloignera périra avec ses œuvres. De là la résurrection, de là la rétribution » (ἀνταπόδομα, XXI, 1 ; cf. IV, 12 ; XIX, 11). Aux uns la vie éternelle, aux autres la mort éternelle dans les supplices (VIII, 5 ; XX, 1).

La pensée du jugement est un des grands motifs de bien vivre qu'invoque l'auteur de notre épître, et nous trouvons chez lui non seulement la préoccupation du dernier jour, mais encore des supputations intéressantes. Il semble parfois considérer la fin du monde comme toute prochaine (IV, 3; XXI, 3 ; cf. VII, 7, 8, 24); mais au chapitre XV, 4-9, il nous donne des calculs précis. Les six jours de la création représentent 6000 ans, car un jour

du Seigneur est de 1000 ans (cf. *Ps.* xc, 4; II *Petri*, III, 8). Le monde doit donc durer 6000 ans dont la majeure partie est déjà écoulée. Le septième jour, c'est-à-dire au commencement du septième millier d'années, apparaîtra le Fils de Dieu; il détruira le temps de l'impie (τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου) — c'est-à-dire de l'Antéchrist —, et jugera les méchants (cf. VII, 2). Ce sera le repos. Tout étant renouvelé, les justes sanctifieront le septième *millenium* avec le Christ. Mais ce sabbat ne sera lui-même qu'une préparation au huitième jour, qui marquera le commencement d'un nouveau monde. Et c'est pourquoi nous passons dans la joie le huitième jour, le jour de la résurrection de Jésus.

§ 9. — Les symboles de foi[1].

Cette étude de l'état de la théologie dans la première moitié du IIe siècle, pour être moins incomplète, demande

1. CASPARI, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1866. C. A. SWAINSON, *The nicene and Apostles' creed*, London, 1875. J. R. LUMBY, *The history of the Creeds*, 2e édit., London, 1880. C. A. HEURTLEY, *A history of the earlier formularies of faith of the western and eastern Churches*, London, 1892. TH. ZAHN, *Das apostolische Symbolum, eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts*, 2e édit., Erlangen, 1893. S. BAÜMER, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Seine Geschichte und sein Inhalt*, Mainz, 1893. CL. BLUME, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein apologetisch-geschichtliche Studie*, Freiburg, 1893. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894. A. HARNACK, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort*, 27e édit., Berlin, 1894. J. KUNZE, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss*, Leipzig, 1899. A. E. BURN, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899. H. B. SWETE, *The Apostles' Creed, its relation to primitive Christianity*, 3e édit., Cambridge, 1899. E. VACANDARD, *Les origines du Symbole des apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, tom. LXVI, 1899. C. SANDAY, *Recent research on the origin of the Creed*, dans *Journal of theolog. Studies*, tom. I, 1900. A. G. MORTIMER, *The Creeds. An historical and doctrinal exposition of the apostles,... Creeds*, London, 1903. A. SEEBERG, *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. P. BATIFFOL, article *Apôtres (Symbole des)* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome I.

que nous ajoutions quelques mots sur les symboles de foi reconnus à cette époque.

Il est naturel qu'il ait existé de très bonne heure une formule courte, aisée à retenir, qui résumât l'enseignement des apôtres et des catéchistes, et que l'on fît répéter aux candidats avant de les admettre au baptême. On a voulu en voir des vestiges dans I *Cor.*, xv, 3, 4; I *Tim.*, vi, 13; II *Tim.*, ii, 2, 8; iv, 1. Mais plus dignes d'attention sont les passages que l'on relève dans un certain nombre d'écrivains du IIe siècle, et qui paraissent être des traces de symbole, ou rappeler du moins des formules fixes de la prédication et de la foi chrétiennes.

Tels sont, pour l'Orient d'abord, les textes d'Origène, du presbyterium de Smyrne, d'Aristide, de saint Ignace réunis et reproduits par Hahn dans sa *Bibliothek der Symbole* [1], §§ 1, 2, 4, 8. Plusieurs auteurs en ont conclu que, dès ces temps reculés, l'Orient possédait un symbole à peu près fixe, et ils ont ajouté que ce symbole, usité dès le commencement du IIe ou même à la fin du Ier siècle, notamment en Asie Mineure, était passé de là à Rome pour y devenir la formule du symbole dit des apôtres, ou du moins pour influer sur sa rédaction. Mais cette théorie est loin d'avoir conquis tous les suffrages. Entre autres arguments, on a fait valoir contre elle le fait que les confessions de foi orientales, antérieures au concile de Nicée, que nous possédons — celles de saint Grégoire le Thaumaturge, d'Arius, d'Alexandre d'Alexandrie, du *De recta in Deum fide* (Hahn, §§ 14, 15, 185-186) — présentent au contraire entre elles une diversité d'agencement qui reste inexplicable dans l'hypothèse d'un type fondamental commun. Ce n'est qu'à partir du concile de Nicée que les symboles orientaux

1. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* 3e édit., Breslau, 1897.

offrent dans leur composition la même ordonnance, ordonnance qui rappelle celle du symbole des apôtres : preuve que ce symbole, loin d'avoir été exporté de l'Orient à Rome, a été plutôt importé de Rome en Orient lors des grands débats suscités par l'arianisme.

N'y avait-il donc, au IIe et au IIIe siècle, aucune formule baptismale généralement adoptée? — Si, et l'on a signalé, comme ayant dû probablement servir alors à la *redditio symboli,* une courte formule dont on trouve la trace dans la XIXe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, et que l'on peut ramener aux termes suivants : Πιστεύω εἰς... πατέρα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

En Occident, les choses sont beaucoup plus claires. Dès le milieu du IIe siècle, nous rencontrons une formule fixe que l'on a appelée le symbole des apôtres, et qui n'est autre chose que le symbole baptismal de l'Église romaine[1].

Le plus ancien texte grec que nous en ayons est celui que Marcel d'Ancyre a reproduit dans sa lettre au pape Jules, et qui date de 337 environ[2] ; le plus ancien texte latin est contenu dans une *Explanatio symboli ad initiandos* qui se trouve parmi les œuvres de Maxime de Turin, mais que l'on a attribuée à saint Ambroise († 397 ; Hahn, § 34), — dans celle de saint Nicéta de Remesiana au Ve siècle (Hahn, § 40) ; — ou encore dans le *Commentarius in symbolum apostolorum* de Rufin (vers 400, Hahn, § 36). Rufin témoigne[3] que l'Eglise de Rome avait, dès le principe, conservé ce texte sans changement, tandis que les diverses Églises (d'Occident) y avaient fait des additions. Ce dernier renseignement

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, IX, 4 : Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε.
2. S. Épiphane, *Haeres.* LXXII, 3 ; Hahn, § 17.
3. *Op. cit; P. L.*, XXI, 339.

est confirmé par les faits (cf. Hahn, §§ 37 sqq.).

Au IVe siècle, vers 337, la formule du symbole romain était donc arrêtée; mais du IVe siècle, nous pouvons remonter immédiatement à la fin du IIe, car Tertullien, dans son *Adversus Praxean* (2), dans son *De praescriptione haereticorum* (13), et surtout dans son *De velandis virginibus* (1), nous donne, sous le nom de *regula fidei,* manifestement quant au fond, à l'ordre et même à la forme, le symbole des apôtres tel que Rufin le connaîtra plus tard (Hahn, § 7) [1].

Que si maintenant on veut tenir compte des rapprochements que l'on peut établir entre cette formule et certains textes de saint Justin et de saint Irénée — deux occidentaux d'adoption — qui semblent en reproduire quelque chose (Hahn, §§ 3, 5); si l'on remarque le style lapidaire et la brièveté ferme de sa rédaction, l'absence dans son énoncé de toute allusion aux hérésies dominantes au IIe siècle, on admettra sans difficulté que le symbole romain est contemporain au moins de saint Justin, ou même on le reportera plus haut encore vers le commencement du IIe siècle.

Quelle en était, à cette époque, la teneur exacte? On ne peut la déterminer qu'approximativement, en s'aidant des textes postérieurs, mais en écartant avec soin de ces textes tout ce qui n'est point accepté ni appuyé par les auteurs plus anciens. Cette méthode a conduit au texte suivant : Πιστεύω εἰς [ἕνα] θεὸν « πατέρα » παντοκράτορα, καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξίᾳ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.

1. Tertullien remarque d'ailleurs que les Églises d'Afrique avaient reçu de Rome la *tessera* de la foi (*De praescript.*, 36).

Dans ce texte, le mot ἕνα, effacé depuis, est primitif : on suppose qu'il disparut lorsque se produisit l'hérésie monarchienne qu'il paraissait favoriser. C'est à cette occasion aussi, pensent quelques critiques, que l'on ajouta πατέρα, afin de marquer plus nettement la distinction du Père et du Fils. Mais cette dernière hypothèse est fort contestable. Πατέρα est probablement primitif comme ἕνα, et ne désigne pas la personne du Père, mais affirme simplement l'universelle paternité de Dieu comme créateur.

*
* *

Essayons maintenant, avant de clore ce chapitre, de résumer les résultats de cette étude sur les Pères apostoliques et les impressions qu'elle nous laisse.

La christologie, dans ces premiers écrits, reste manifestement dans la voie où saint Jean l'a mise. Dieu est un, il gouverne tout; mais, à côté du Père, on distingue Jésus-Christ, non seulement préexistant, mais Dieu comme lui : c'est seulement dans les formules liturgiques ou dans les confuses ébauches d'Hermas que cette affirmation se voile et s'obscurcit. Et à côté de Jésus-Christ encore, on distingue l'Esprit-Saint dont la divinité ne reçoit pas de témoignage direct, sauf peut-être dans le *Pasteur* qui lui attribue l'acte de la création.

De l'homme à l'état naturel, de son élévation et de la chute originelle, rien. Des accents sublimes de saint Paul sur la misère de l'homme on n'a retenu que le sentiment de l'universalité du péché, de l'état de mort où se trouve le monde, et de la nécessité d'un rédempteur.

Ce rédempteur est Jésus-Christ. Sa double nature est indirectement affirmée, l'unité de sa personne plutôt supposée. On prend dans saint Paul et dans

l'épître aux Hébreux les éléments de la sotériologie. Jésus-Christ est prêtre, notre pontife : sa mort a été un sacrifice, son sang une rançon qui nous rachète. Mais l'effet de cette rédemption n'est pas scientifiquement déterminé. L'idée la plus générale est qu'elle détruit le péché, qu'elle nous donne la connaissance du vrai Dieu, la vie, l'immortalité, l'espérance des promesses divines.

Les individus participent personnellement à cette rédemption, arrivent à la justification par la foi et les œuvres. Les deux points de vue de saint Paul et de saint Jacques se retrouvent tantôt isolément, tantôt mêlés dans le même auteur; mais le second semble prédominant. Cette justification à son tour nous est représentée comme une rénovation intérieure : le chrétien devient le temple de Dieu, du Saint-Esprit, ou même, selon saint Ignace, vraiment un autre Christ.

Le concept de l'Église en général reste à peu près ce qu'il était dans les écrits des apôtres. L'Église, qui a remplacé l'ancien peuple choisi, est l'assemblée des saints, le corps de Jésus-Christ. Elle est destinée à comprendre tous les hommes : elle est catholique. Ses membres sont unis par la charité et les services mutuels qu'ils se rendent, mais aussi par l'identité d'espérance et de foi. Puis, dans cette grande société des âmes, se détachent les communautés particulières, et dans chacune de ces communautés deux parts sont faites, de ceux qui dirigent les fidèles et des fidèles qui sont dirigés. C'est ici que s'accentue le développement sur la période apostolique. A côté des missionnaires ambulants, des prophètes et des didascales, ministres extraordinaires de l'Évangile, destinés à disparaître et que saint Ignace semble ignorer, se placent des ministres fixes, reliés à l'acte liturgique de la fraction du pain, les évêques, les prêtres et les diacres, les deux

premiers ordres plus ou moins confondus d'abord, puis nettement distingués en Syrie et en Asie Mineure.

On entre dans l'Église par le baptême donné au nom de la Trinité et pour la rémission des péchés. Le service liturgique, dont l'organisation se développe elle aussi, comporte la prière et l'offrande, la participation à l'Eucharistie. Celle-ci est le corps et le sang de Jésus-Christ, un remède d'immortalité. On commence à voir poindre la pénitence canonique dans Hermas, et quelque chose peut-être de la confession en particulier dans la *Didachè* et l'épître de Barnabé.

Quant aux préceptes de morale que le fidèle doit observer, on en a, dans ces deux derniers écrits, un exposé qui a quelque prétention d'être complet. Les vertus recommandées là et ailleurs sont surtout les vertus spécifiquement chrétiennes, la pureté, la chasteté, l'humilité, la modestie, la crainte de Dieu, la confiance en ses promesse, la charité, l'union avec les frères, la pénitence, tout ce qui va à tenir l'âme soumise devant Dieu et à conserver la paix dans la communauté. Parmi les œuvres, on insiste sur le jeûne et l'aumône. Ajoutons-y quelques conseils sur la virginité et la viduité volontaires, ou même sur la continence entre époux dans Hermas.

Un des grands moyens de rester fidèle à ces préceptes, c'est la crainte du jugement, la pensée de la parousie du Christ. La conviction que cette parousie est toute proche va en s'affaiblissant à mesure que le temps s'écoule ; mais elle paraît vive encore dans quelques-uns. Papias et le Pseudo-Barnabé sont millénaristes ; les autres ont définitivement rompu avec l'antique conception du royaume de Dieu : ils ont simplifié la crise eschatologique. Mais tous cependant ont conservé la résurrection de la chair, le jugement final par Jésus-Christ, les tourments éternels des impies dans

le feu, châtiment de leurs méfaits, et la vie, éternelle aussi, des justes auprès de Dieu, récompense méritée de leurs travaux. C'est sous la forme de l'ἀθανασία, de la ζωὴ αἰώνιος, qu'on se représente le suprême et dernier fruit de la Rédemption.

Voilà ce que les textes nous apprennent de la doctrine professée dans l'Église chrétienne entre les années 100 et 150. Rappelons-nous cependant que nos textes ne disent pas tout, et, en conséquence, que cette doctrine a pu être bien plus touffue qu'ils ne permettent de l'exposer.

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES DÉFORMATIONS DU DOGME CHRÉTIEN. LES HÉRÉSIES DU IIe SIÈCLE.

Le christianisme est sorti du judaïsme et s'est répandu dans le monde païen. Il s'est donc successivement, ou même simultanément dans le principe, trouvé en contact avec les doctrines et les idées juives et païennes. D'une part, sa rupture d'avec le judaïsme ne se fit pas sans déchirement. Beaucoup de nouveaux convertis de cette religion conservèrent à la Loi un attachement qui causa d'abord bien des embarras et, plus tard, en fit verser un certain nombre complètement dans l'erreur : ce sont les judéo-chrétiens. D'autre part, parmi les païens qui accueillirent le christianisme, plusieurs, qui avaient goûté à la philosophie et cherché à pénétrer le secret du monde et de la vie, ne se contentèrent pas de traduire en une langue plus savante la révélation évangélique : ils la firent entrer de force dans des systèmes tout faits, et lui imposèrent un sens auquel répugnaient toutes ses données : ce sont les gnostiques. Ces deux formes de l'erreur, le judéo-christianisme et le gnosticisme, résultat du double milieu où l'Évangile est né et s'est développé, ont rempli tout le second siècle. Bien plus, on les retrouve en formation dès la période proprement apos-

tolique. Ordinairement divisées, elles se sont quelquefois, et surtout au début, étroitement unies. Elles représentent, vis-à-vis du christianisme normal, et en sens différent, deux tendances extrêmes qu'il a dû combattre; vis-à-vis de son dogme, deux hérésies qui en ont faussé l'intelligence. Le moment est venu de les étudier. Le montanisme et le millénarisme, que nous leur adjoignons dans ce chapitre, ne sauraient en être considérés comme des branches ou rejetons proprement dits : ils tiennent cependant dans une certaine mesure, et le dernier surtout, au judéo-christianisme par leur eschatologie.

§ 1. — Le judéo-christianisme contemporain de saint Paul [1].

L'erreur judéo-chrétienne est naturellement la première que nous rencontrons dans l'histoire. Toutefois, du vivant des apôtres et dans leurs écrits, elle se présente déjà à nous sous deux formes : l'une exclusivement juive, le judéo-christianisme proprement dit, l'autre déjà mélangée d'éléments philosophiques étrangers, gnosticisme judaïsant dont nous constatons l'existence surtout dans la province d'Asie. Nous en traiterons successivement.

Jésus avait dit que son ministère personnel se limitait aux brebis d'Israël qui avaient péri (*Matth.*, x, 6), et c'est aux seuls Juifs en effet qu'avait d'abord été prêché l'Évangile. Devait-il l'être aussi aux Gentils? On sait comment une série de circonstances providen-

1. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, ch. iii. Lightfoot, *Dissertations on the apostolic age*, London, 1892. Les commentaires sur les écrits utilisés.

tielles ou miraculeuses amenèrent les apôtres à trancher la question par l'affirmative [1]. Des répugnances à cette solution se produisirent cependant, on le voit, chez les fidèles circoncis de Jérusalem [2]. L'opposition augmenta, quand il s'agit de savoir si l'on dispenserait des observances légales les nouveaux convertis du paganisme. Un parti judaïsant, que nous trouvons à l'œuvre dans les Actes (xv, 1, 2, cf. 24), se prononça énergiquement contre la dispense. Des hommes sans mission — de faux frères, dit saint Paul (*Gal.*, II, 4) — arrivèrent de la Judée à Antioche, et jetèrent le trouble dans la communauté, en affirmant que, sans la circoncision, les païens devenus fidèles ne pouvaient se sauver. La réunion de Jérusalem (*Act.*, xv, 5-34) leur donna tort. Ils ne se découragèrent pas. Une troisième fois, ils s'efforcèrent de conserver au moins l'essentiel de la Loi en interdisant le mélange des chrétiens circoncis et incirconcis, et en maintenant pour les premiers les barrières qui devaient les isoler des seconds. Des hiérosolymites de l'entourage de Jacques (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου), nous dit saint Paul, vinrent à Antioche, et, leur présence intimidant l'apôtre Pierre, celui-ci consentit à une dissimulation malheureuse. Paul l'en reprit : c'est ce qu'on a appelé le conflit d'Antioche (*Gal.*, II, 11-14).

Ici Jacques est nommé. Ce Jacques est-il l'apôtre, le fils d'Alphée? Nous n'en sommes pas sûrs. Était-ce lui qui avait envoyé les hiérosolymites? Saint Paul ne le dit pas. En tout cas, il n'y aurait rien de surprenant à ce que ce vieillard qui, si l'on en croit saint Epiphane [3], devait avoir alors de 85 à 88 ans, et qui n'était jamais sorti de son milieu palestinien, ne se fût pas exactement

1. *Actes*, VII, 5-7, 26-40 ; X ; XI, 20, 21.
2. *Actes*, XI, 1-3, 20-22.
3. *Haeres.*, LXXVIII, 14.

rendu compte de la situation à Antioche, et eût jugé les choses un peu différemment de Pierre et de Paul. Mais ce qui est certain, ce qui reste acquis, c'est qu'il existe à Jérusalem un parti qui travaille à maintenir autant qu'il le peut, au sein du christianisme, les observances juives, un parti judéo-chrétien non seulement d'origine mais de doctrine et de tendances.

Il regardait saint Paul comme son grand ennemi. Aussi le voyons-nous s'appliquer à traverser les missions de l'apôtre et à ruiner partout son autorité. A Corinthe, il organise une coterie, le parti du Christ, dont saint Paul dit peu de chose dans sa première épître aux Corinthiens (I, 12, 13), mais dont il parle longuement dans la seconde (X, 7-XII). Ce sont, à ce qu'il nous apprend, des Juifs, des enfants d'Abraham, qui se glorifient de leur nationalité et dans leur chair (XI, 18, 22), et qui opposent à son ministère celui des apôtres par excellence (XI, 5; XII, 11). Saint Paul ne rapporte rien de précis sur leur doctrine, mais il les traite sans détour de faux apôtres, d'ouvriers trompeurs déguisés en apôtres du Christ (XI, 13). — Chez les Galates, les mêmes imposteurs obtiennent plus de succès : poussant à la pratique de la loi (*Gal.*, IV, 21; V, 1-4), ils font adopter la circoncision (*Gal.*, V, 2-6; VI, 12-15) et observer les jours, les mois, les temps et les années (*Gal.*, IV, 9, 10). Il faut que saint Paul intervienne avec la sévérité que l'on sait. — Puis, lorsque à la Pentecôte de 58, il revient à Jérusalem après sa troisième mission, les frères sans doute se réjouissent, mais une question cependant préoccupe les anciens réunis chez Jacques. Ils représentent à l'apôtre qu'il est accusé de détourner les Juifs convertis de l'observation de la Loi, tandis que ceux de Jérusalem sont zélés pour son accomplissement. Ils lui conseillent donc de se montrer, lui aussi, fidèle à ses prescriptions pour détruire la calom-

nie (*Act.*, xxi, 17-24). On connaît la suite. Saint Paul captif arrive à Rome, mais ses adversaires ne l'abandonnent pas, et il se plaindra plus tard qu'il en est qui prêchent sans doute le Christ, mais dans la pensée de lui susciter quelque tribulation dans ses liens (*Philip.*, i, 15-17).

Voilà le parti judéo-chrétien dont le centre est à Jérusalem. Entre ceux qui le composent il a dû exister très certainement des nuances profondes : elles s'accentueront encore au IIe siècle où nous les retrouverons. Il nous faut maintenant tourner nos regards vers la province d'Asie.

§ 2. — Les commencements du gnosticisme judaïsant. — Les Nicolaïtes. — Cérinthe [1].

Les premières formes de l'erreur dans la province d'Asie nous sont connues par cinq groupes de documents : l'épître de saint Paul aux Colossiens, les épîtres pastorales (l'épître à Tite visant spécialement la Crète), la deuxième épître de saint Pierre et l'épître de saint Jude [2], les épîtres et l'apocalypse de saint Jean, enfin les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe qui rattachent au Nouveau Testament l'histoire ecclésiastique proprement dite.

Dans l'épître aux Colossiens, écrite pendant sa captivité (58-63 ?), saint Paul parle explicitement de fausses doctrines qui tentent de s'introduire dans leur Église : « Prenez garde que personne ne fasse de

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, I, chap. vi, et les autres ouvrages indiqués pour le § 1.

2. Bien que la plus grande obscurité règne sur l'origine, la date et les destinataires de ces deux documents, j'ai cru pouvoir, à l'exemple de Mgr Duchesne (*Origines chrétiennes*, p. 46), les rapprocher des épîtres pastorales, avec lesquelles ils offrent des relations.

vous une proie par la philosophie et par une vaine tromperie, s'appuyant sur la tradition des hommes, sur les rudiments du monde et non sur le Christ » (II, 8). Ces erreurs, en effet, tendaient probablement à rabaisser Jésus-Christ et à lui préférer les anges : ceux-ci sont l'objet d'un culte spécial (II, 18); et c'est pourquoi l'apôtre s'applique à relever la dignité du Sauveur, et à le présenter comme le principe et la cause finale de la création (I, 15-17; cf. 18-20; II, 9-10; cf. *Eph.*, VI, 12). On n'ignore pas que les anges jouaient un grand rôle dans la théologie juive; mais de plus — trait caractéristique — les docteurs combattus par saint Paul prescrivaient un choix des aliments, faisaient observer des nouvelles lunes, des fêtes et des sabbats (II, 16, 20-22). Ils enseignaient une humilité (ταπεινοφροσύνη) et un mépris du corps qui n'étaient pas dans l'ordre (II, 18, 23). Peut-être faut-il y ajouter la circoncision dont il est question au chapitre II, 11. Quoi qu'il en soit, il ne saurait y avoir de doute : l'erreur signalée était judaïsante.

Les épîtres pastorales, écrites un peu plus tard, nous la décrivent en termes plus précis et plus forts, soit que l'erreur elle-même eût progressé, soit que saint Paul, s'adressant à des disciples, se sentît plus à l'aise pour la juger. En tout cas, il en nomme les chefs, Hyménée, Alexandre le fondeur, Philète (*I Tim.*, I, 20; *II Tim.*, II, 17; IV, 4). Ses partisans se recrutent parmi les circoncis dont beaucoup sont « des gens rebelles, de vains discoureurs et des séducteurs auxquels il faut fermer la bouche » (*Tit.*, I, 10, 11). Quant à leur doctrine, elle consiste avant tout en discussions sans fin sur d'interminables généalogies, en contes ridicules (*I Tim.*, I, 4; IV, 7); on s'y amuse de questions oiseuses; on s'y querelle sur les mots, sur le sens de la Loi (*I Tim.*, VI, 3-5; *II Tim.*, II, 14;

Tit., III, 9); on y prône des fables juives, des traditions humaines (*Tit.*, I, 13, 14) : ce sont des blasphèmes, des doctrines de démons (*I Tim.*, I, 20 ; IV, 1). Plus spécialement, la Loi y est fort exaltée, et ceux qui la vantent veulent passer pour en être les docteurs (*I Tim.*, I, 7). On y interdit certains aliments, et on y prohibe le mariage (*I Tim.*, IV, 3). On affirme que la résurrection est déjà faite, c'est-à-dire, sans doute, qu'il n'y a qu'une résurrection purement spirituelle (*II Tim.*, II, 17, 18). Les mœurs des hérétiques d'ailleurs ne valent pas mieux que leurs théories. Ces faux docteurs ne recherchent que le gain (*I Tim.*, VI, 5-10 ; *Tit.*, I, 11) ; sous des apparences de piété ils ont tous les vices (*II Tim.*, III, 1-5). Ils séduisent les femmes, toujours curieuses (*II Tim.*, III, 6-7), et à cause d'eux peut-être plusieurs jeunes veuves se sont détournées pour suivre Satan (*I Tim.*, V, 15). « Ils font profession de connaître Dieu, mais ils le renient par leurs œuvres, étant abominables, rebelles et incapables de toute bonne action » (*Tit.*, I, 15-16).

Dans ce tableau énergique, il est aisé de reconnaître une doctrine qui est bien un mélange de judaïsme et de gnose commençante. La prohibition du mariage et la négation de la résurrection de la chair ne sont pas des traits juifs : ils viennent d'une autre philosophie [1].

Ce sont des erreurs analogues que nous trouvons dépeintes dans la seconde épître de saint Pierre et dans l'épître de Jude. Les hérétiques que ces documents nous dénoncent offrent avec ceux des Pastorales

1. En revanche, c'est à tort que certains auteurs ont voulu voir dans les interminables généalogies dont il est question, les généalogies d'éons des gnostiques, et en ont conclu à la non-authenticité des épîtres pastorales. Il s'agit ici probablement des généalogies patriarcales fabuleuses que l'on trouve dans certains apocryphes juifs. V. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, 3e édit., p. 375.

des ressemblances évidentes, bien qu'on ne remarque pas qu'ils fussent judaïsants. D'abord ces hérétiques, nous dit-on, « renient notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ » (*Jud.*, 4) ; ils méprisent *l'autorité,* κυριότης (*II Petri*, II, 10; *Jude,* 8), mot qu'il faut peut-être traduire au sens concret par « *le Seigneur* ». Ensuite, ils injurient les gloires (δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες, *II Petri*, II, 11 ; *Jude,* 8), c'est-à-dire probablement les esprits supérieurs qu'ils engagent dans leurs combinaisons mythiques, dans les fables habilement conçues dont il est question *II Petri,* I, 16. Enfin, ils nient le jugement et l'avènement du Seigneur (*II Petri,* III, 3-7). Quant à leurs mœurs, elles sont infâmes. La cupidité, le mensonge, l'amour de la bonne chère, l'arrogance, la passion des coteries sont leurs moindres défauts (*II Petri*, II, 3, 11, 13 ; *Jude,* 11, 16, 19). Ce sont des théoriciens du vice qui ne rêvent qu'impureté, et, blasphémant ce qu'ils ignorent, se corrompent comme des brutes dans ce qu'ils savent naturellement (*II Petri,* II, 10, 13, 14 ; *Jude,* 4, 10). Malheur à eux, car les plus terribles châtiments leur sont réservés (*Jude,* 11) !

Tournons-nous maintenant du côté de saint Jean. Ici encore l'obscurité règne sur le lieu de composition, la date et les destinataires de ses deux premières épîtres, les seules qui intéressent nos recherches. Il est probable cependant qu'elles appartiennent à la dernière période de la vie de l'apôtre et ont été écrites à Éphèse, la première pour les Églises voisines, la seconde pour quelque personne ou Église particulière. Quoi qu'il en soit, saint Jean déclare tout net qu'il existe, au moment où il parle, plusieurs antéchrists, sortis des rangs des chrétiens (*I Joa.*, II, 18-19). Ces hérétiques nient que Jésus soit le Christ, qu'il soit le Fils, et dès lors ne possèdent pas le Père (*I Joa.*,

II, 22, 23; IV, 3, 15). Ils nient aussi que Jésus-Christ soit venu en chair (*I Joa.*, IV, 2, 3). Le Sauveur ne serait donc, d'après eux, qu'un esprit supérieur qui ne serait ni le Fils, ni le Christ, et qui n'aurait eu de corps qu'en apparence; ou même plus simplement, Jésus ne serait qu'un homme, et il faudrait écarter toute idée d'incarnation d'un Fils ou Christ de Dieu. Ce serait ou le docétisme ou l'ébionisme, en tout cas, la négation de la divinité propre de Jésus-Christ. — De leur morale l'apôtre ne dit rien.

L'Apocalypse, à son tour, s'élève, d'une part, contre une catégorie de gens qui se disent juifs et qui ne le sont pas, mais qui forment une synagogue de Satan (II, 9; III, 9), — d'autre part, contre une secte qu'elle appelle des nicolaïtes, et dont elle signale l'existence dans les Églises de Pergame et de Thyatire (II, 14-16, 20-25). Ces nicolaïtes ont une doctrine, *les profondeurs de Satan* (τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ), comme ils disent eux-mêmes, mais surtout ils enseignent l'impudicité (πορνεία), et que l'on peut manger les viandes immolées aux idoles (II, 14, 15, 20). Faut-il confondre ces deux groupes, les nicolaïtes et la synagogue de Satan? C'est peu probable, le dernier paraissant plutôt composé de juifs non chrétiens. En tout cas, l'histoire des nicolaïtes n'est pas finie avec saint Jean. Saint Irénée, qui résume les données de l'Apocalypse par les mots *indiscrete vivunt*[1], ajoute qu'ils avaient, avant Cérinthe, distingué le démiurge du Dieu suprême, et les appelle un « fragment de la fausse gnose ». Tertullien les rapproche des caïnites de son temps[2]. Pour les auteurs qui dépendent de saint Hippolyte, à savoir

1. *Adv. haer.*, I, 26, 3; cf. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, II,20 (*P. G.*, VIII, 1061); TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, I, 29; les *Philosophoumena*, VII, 36; le PSEUDO-IGNACE, *Trall.*, XI, 2; *Philad.*, VI, 6.
2. *De praescript. haeretic.*, 33.

le Pseudo-Tertullien, Philastrius et saint Épiphane [1], le système nicolaïte qu'ils nous exposent est un système ophite qui n'est sûrement pas primitif.

D'où venait à ces hérétiques le nom qu'ils portaient? Saint Irénée le fait dériver du diacre Nicolas (*Act.*, VI, 5) qui aurait été leur fondateur [2]. Clément d'Alexandrie ne nie pas cette relation, mais il l'explique par un malentendu. Nicolas, dont la vie dans le mariage était exemplaire, aurait souvent répété comme maxime et dans un sens encratite qu'il fallait abuser de sa chair (παραχρήσασθαι τῇ σαρκί), c'est-à-dire la mortifier, ce que ses disciples auraient entendu au contraire d'une licence absolue à lui accorder. De là leur immoralité [3].

Au souvenir de saint Jean se rattache encore le souvenir de Cérinthe, avec qui, au dire de saint Irénée [4], l'apôtre se serait trouvé en contact à Éphèse. Nous n'avons pas sur lui de témoignage contemporain. Il semble avoir été originaire d'Egypte et juif de naissance, ou du moins et d'abord de religion. Plus tard, il vint en Asie et y rencontra saint Jean. Son système, tel que saint Irénée l'exposait à la fin du IIe siècle [5], est le suivant. Au sommet des choses, un Dieu suprême; bien au-dessous de lui, un démiurge qui ignore le Dieu suprême, et qui crée le monde. Jésus naît comme les enfants ordinaires, du commerce de Joseph et de Marie; seulement, il est supérieur aux autres

1. PSEUDO-TERTULLIEN, *Adv. omnes haeres.*, 5; PHILASTRIUS, *De haeresibus*, 33; S. ÉPIPHANE, *Haeres.* XXV, XXVI.

2. *Adv. haeres.*, I, 26, 3.

3. *Stromates*, III, 4 (*P. G.*, VIII, 1129); cf. EUSÈBE, *H. E.*, III, 29. Ce n'est que plus tard que l'on distingua le diacre Nicolas du fondateur des nicolaïtes (CASSIEN, *Collat.*, XVIII, 16).

4 *Adv. haeres.*, III, 3,4; grec dans EUSÈBE, *H. E.*, IV, 14,6.

5. *Adv. haer.*, I, 26, 1, reproduit exactement par les *Philosophoumena*, VII, 33, et avec quelques additions et variantes, par le PSEUDO-TERTULLIEN, 10; PHILASTRIUS, 36; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XXVIII.

hommes en justice, en prudence, en sagesse. Après son baptême, un être céleste, le Christ, venu d'auprès du Dieu suprême, descend sur lui sous la forme d'une colombe. Il se trouve alors capable d'annoncer le Père suprême, inconnu jusque-là, et de faire des miracles. Mais, à la fin, le Christ, qui, comme être spirituel (πνευματικός), ne pouvait souffrir, abandonne Jésus. Celui-ci meurt donc et ressuscite seul. — Saint Irénée ne dit rien de la morale de Cérinthe. Philastrius et saint Épiphane nous la représentent comme nettement judaïsante. Il aurait admis la Loi en partie, la circoncision et le sabbat. Il rejetait saint Paul, les Actes des Apôtres, et entre les évangiles ne conservait que celui de saint Matthieu dont il retranchait encore la généalogie de Jésus-Christ. Le prêtre Caius et Denys d'Alexandrie l'accusent formellement d'avoir enseigné un millénarisme grossier [1].

Le mélange de gnose et de judaïsme est évident dans le système de Cérinthe ainsi exposé; mais il serait téméraire d'affirmer que nous trouvons bien, dans Philastrius et saint Épiphane ou même dans saint Irénée, ses vues originales et personnelles. En revanche, les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe nous livrent, sur les erreurs qui avaient cours dans la province d'Asie au commencement du IIe siècle, le témoignage de contemporains, et ce témoignage est précieux.

La doctrine des faux docteurs est qualifiée par saint Ignace d'hétérodoxie (ἑτεροδοξία), d'herbe étrangère qu'il faut éviter [2]. Eux-mêmes sont des trompeurs qui parlent sans doute de Jésus-Christ, mais qui prônent le judaïsme, le sabbat, des pratiques surannées [3]. De

1. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 2, 4, 5; cf. VII, 25, 3.
2. *Eph.*, VII, 1; *Magn.*, VIII, 1; *Trall.*, VI, 1.
3. *Trall.*, VI, 2; *Magn.*, VIII, 1; IX, 1; X, 2, 3; *Philad.*, VI, 1.

plus, ils sont docètes : ils n'admettent pas la réalité de la chair et des mystères du Sauveur [1]. Conséquemment, ils s'abstiennent de l'Eucharistie qu'ils ne croient pas être la chair du Seigneur [2], et nient la résurrection aussi bien que le jugement futur [3]. De leur morale saint Ignace ne dit rien de précis, sinon qu'ils n'ont aucune charité pour les pauvres et les indigents, et qu'ils sont d'incorrigibles fauteurs de coteries et de schismes [4]. Ailleurs, il les traite de loups hypocrites qui captivent les fidèles par une volupté mauvaise (ἡδονῇ κακῇ, *Philad.*, II, 1), et il recommande à ceux-ci de garder leur chair comme le temple de Dieu (*ib.*, VII, 2). Faut-il voir dans ces paroles une allusion à l'immoralité des hérétiques ? — Nous ne savons.

En tout cas l'impression générale qui se dégage de cette étude est claire. L'hérésie, telle qu'elle nous est dépeinte dans la seconde moitié du Ier et au commencement du IIe siècle par saint Paul, saint Ignace et saint Polycarpe, associe, en Asie Mineure, le judaïsme à des conceptions gnostiques. Cérinthe nous présente le même caractère. Quant aux écrits de saint Jean, à la seconde épître de saint Pierre et à celle de saint Jude, ils ne mentionnent pas, du moins expressément, dans la fausse doctrine qu'ils stigmatisent, la tendance judaïsante, mais, outre que des divergences ont dû naturellement se produire, il ne faut pas oublier que, pour les deux derniers documents surtout, nous ne connaissons pas au juste quel pays habitaient ceux à qui ils s'adressent et de qui ils parlent.

1. *Trall.*, IX, X ; *Smyrn.*, I-VI ; POLYC., *ad Philipp.*, VII, 1.
2. *Smyrn.*, VII, 1.
3. POLYC., *ad Philipp.*, VII, 1 ; cf. *Smyrn.*, VII, 1-2.
4. *Smyrn.*, VI, 2 ; VIII ; *Eph.*, V, 2, 3 ; *Magn.*, IV, 1 ; *Philad.*, II, 1 ; III, 2, 3 ; IV, 1 ; etc.

§ 3. — Le judéo-christianisme au II[e] siècle[1].

On a vu comment, dans l'Église chrétienne de Jérusalem, avait existé dès le principe un parti fortement attaché aux observances légales, et jaloux d'en maintenir la pratique, au moins pour les juifs convertis. Les événements qui précédèrent la ruine de la ville par Titus en 70 eurent pour effet de renforcer cette tendance fâcheuse. Dès l'an 68, les chrétiens, abandonnant Jérusalem, se réfugièrent au delà du Jourdain, dans le royaume d'Agrippa II, à Pella, d'où ils rayonnèrent peu à peu dans les régions adjacentes. Là, dans l'isolement où ils se trouvèrent, leur particularisme étroit ne fit qu'augmenter. Là aussi des divergences doctrinales se produisirent bientôt entre eux qui les partagèrent en plusieurs groupes moins nettement tranchés, il est vrai, que cet exposé ne le fera paraître, mais qu'il est possible cependant de distinguer.

Il y eut d'abord un groupe nazaréen, conservant, avec un grand attachement à la Loi et à ses prescriptions, l'essentiel de la foi chrétienne, et un groupe ébionite qui versa complètement dans l'hérésie. J'adopte pour plus de clarté ces dénominations pour désigner les deux parties de l'ancienne Église hiérosolymite, bien qu'en pratique on en brouillât l'emploi[2].

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. ix. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886. Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum*, Strassburg, 1881. J. Langen, *Die Klemensromane, Ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht*, Gotha, 1890. C. Bigg, *The Clementine Homilies. Studia biblica et ecclesiastica*, II, Oxford, 1890. F. W. Bussell, *The purpose of the worldprocess and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings : Studia bibl. et eccles.*, IV, Oxford, 1896. H. Waitz, *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen*, Leipzig, 1904.

2. S. Jérome, *Epist.* CXII, ad Augustinum, 13. Cf. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 285, texte et note 3.

Puis, parmi les ébionites, un certain nombre se trouva en contact avec les esséniens, et de ce contact naquit — au commencement du IIe siècle peut-être — la nuance d'ébionisme qui nous est représentée par les apocryphes clémentins au IIIe siècle, et décrite par saint Épiphane au IVe (*Haeres.* XXX). Enfin sur ce fond d'ébionisme essénien se détache encore la secte particulière des elkasaïtes.

Ainsi, autant qu'il nous est permis d'en juger, l'ancienne Église de Jérusalem se serait décomposée au début du IIe siècle d'abord en nazaréens et ébionites; puis de ces derniers seraient venus les ébionites esséniens dont les elkasaïtes seraient une branche spéciale.

Quelle était la doctrine de ces divers groupes?

Il ne semble pas que, sauf par leur attachement exagéré à la Loi, et par une conception sans doute trop étroite de l'Évangile en général, les nazaréens aient différé, dans leurs croyances, des autres Eglises helléniques. Saint Jérôme, qui les connut à Bérée (Alep), déclare à saint Augustin, dans sa lettre CXII, 13 « qu'ils croient au Christ, Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce-Pilate, est ressuscité, en qui nous croyons aussi ». Il ajoute, il est vrai, qu'en voulant être à la fois juifs et chrétiens ils ne sont ni l'un ni l'autre: *dum volunt et iudaei esse et christiani, nec iudaei sunt nec christiani;* mais ce qui les empêche d'être chrétiens c'est uniquement leur obstination à vivre à la juive; car le même saint Jérôme témoigne ailleurs qu'ils ne repoussaient pas l'apôtre Paul [1]. — Remontons plus haut. Il semble bien qu'Hégésippe, l'auteur des

1. *In Isaiam*, lib. III, cap. IX, 1 (*P. L.*, XXIV, 125). Ces nazaréens paraissent bien être ceux dont parle saint Épiphane, *Haer.* XXIX, 1, 7-9. Bien qu'il déclare qu'ils sont juifs et pas autre chose (7), les détails qu'il donne prouvent le contraire.

Mémoires, a été un chrétien de ce groupe[1]. Or, il entreprend, vers 150, un voyage en Occident et se met en rapport avec un grand nombre d'évêques, notamment avec ceux de Corinthe et de Rome : il examine la doctrine qu'on enseigne dans les Églises et il la trouve conforme à la sienne, « conforme à ce que prêchent la Loi, les Prophètes et le Seigneur[2] ». Si l'on remarque maintenant qu'au moment où écrivait Hégésippe (vers 180), saint Irénée représentait la secte ébionite comme absolument hérétique[3], il faut bien convenir que tous les judéo-chrétiens n'en faisaient pas partie. — Enfin, dans son *Dialogue avec Tryphon* (47), saint Justin nous parle de chrétiens qui acceptent tout l'Évangile, mais qui restent attachés à la loi de Moïse. Il croit, pour lui, qu'ils pourront se sauver et qu'on doit les regarder comme des frères avec qui on est en communion, pourvu qu'ils ne prétendent pas imposer aux chrétiens de la Gentilité ces mêmes observances. Ce sentiment, ajoute-t-il, n'est pas, il est vrai, celui de tout le monde, et certains chrétiens ne se mêlent point à eux. Puis, au numéro 48, notre auteur mentionne encore des juifs d'origine (τινες ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους[4]) qui admettent la messianité de Jésus, mais non sa divinité, opinion, continue-t-il, que je ne saurais partager non plus que la masse de ceux qui sont avec moi.

Ces Juifs sont-ils les mêmes que les chrétiens dont il a parlé au numéro précédent? Il ne le semble pas. En tout cas, il paraît bien certain qu'il a existé, au IIe siècle et jusqu'à la fin du IVe où saint Jérôme les a connus,

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 22, 7 ; cf. S. Jérome, *In Ezechielem*, lib. IV, cap. XVI, 13 (*P. L.*, XXV, 137).
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 22, 1-4.
3. *Adv. haeres.*, I, 26, 2.
4. C'est bien ὑμετέρου qu'il faut lire et non pas, comme portent les éditions de Maran et d'Otto, ἡμετέρου (Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 282, note 1).

des judéo-chrétiens orthodoxes dont toute l'erreur a consisté dans leur obstination à pratiquer la loi mosaïque. Ce sont ceux que nous appelons nazaréens.

A côté d'eux il faut mettre les ébionites [1]. On ne sait au juste d'où leur est venu ce nom, et les auteurs anciens varient beaucoup dans la façon de l'expliquer. La meilleure et la plus naturelle est celle qui l'interprète par la pauvreté effective (*ebion* en hébreu signifie *pauvre*) de la communauté chrétienne émigrée et établie au delà du Jourdain.

Leur doctrine, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de nos sources, était la suivante : il y a un Dieu unique créateur et maître du monde. Jésus-Christ n'est qu'un homme (ψιλὸς ἄνθρωπος) né du commerce de Joseph et de Marie. Eusèbe témoigne cependant que plusieurs d'entre eux admettaient sa naissance virginale [2]. Par son observation scrupuleuse de la Loi Jésus a été justifié et est devenu le Christ, chacun d'ailleurs pouvant le devenir de la même façon. Aussi cette loi, les Ébionites en gardent-ils fidèlement toutes les ordonnances, la circoncision, le sabbat, et ils assurent que cette fidélité est nécessaire au salut. D'autre part, ils se servent exclusivement de l'évangile de saint Matthieu, de l'évangile des Hébreux, et repoussent saint Paul comme un apostat, lui et ses épîtres. Mais ils solennisent, comme les chrétiens, le dimanche en mémoire de la résurrection de Jésus-Christ. Saint Irénée ajoute (I, 26, 2) qu'ils expliquaient les prophéties *curiosius*, c'est-à-dire probablement en y mêlant des subtilités rabbiniques ou des traditions secrètes.

1. Sources : HÉGÉSIPPE dans EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, XXII, 4-7. S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 26, 2; III, 21, 2; V, 1, 3. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, II, 1; V, 61; *In Genes.*, III, 5; *In Matth.*, XVI, 12. PSEUDO-TERTULLIEN, 11. PHILASTRIUS, 37. TERTULLIEN, *De praescript.*, 33. *Philosophoumena*, VII, 34. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 27; VI, 17.

2. *Hist. eccl.*, III, 27, 2; cf. VI, 17.

C'est vers l'an 100 ou même un peu plus tôt que les ébionites entrèrent en contact avec les esséniens [1]. Ceux-ci nous sont connus par Philon, Josèphe et Pline l'Ancien [2]. On peut les représenter en général comme des Juifs à qui la pureté rituelle et légale ne suffit pas, et qui, rebutés peut-être par les désordres qu'ils avaient vus régner dans le haut clergé de Jérusalem pendant les deux derniers siècles avant Jésus-Christ, s'étaient peu à peu éloignés du temple et de ses sacrifices pour mener à part une vie plus parfaite. De leurs rapports avec les ébionites naquit cette nuance d'ébionisme nommé l'ébionisme essénien.

Nos sources pour le bien connaître, ne sont pas de premier ordre [3], et il est bon de se le rappeler en lisant l'exposé suivant tiré surtout des *Homélies* clémentines. Dieu est un (II, 15); il a une forme, une configuration (μορφὴν καὶ σχῆμα), des membres, mais non pour l'usage (οὐ διὰ χρῆσιν, XVII, 7-9). C'est lui qui a tout fait (II, 15)[4] suivant une loi qui oppose les êtres

1. Voir sur eux SCHÜRER, *Geschichte des jüdisch. Volkes*, II, p. 556 sqq.

2. PHILON, *Quod omnis probus sit liber*, 12, 13; et un fragment recueilli par EUSÈBE, *Praepar. evang.*, VIII, 11. JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 2-13; *Antiquités*, XIII, 5, 9; XV, 10, 4, 5; XVIII, 1, 5. PLINE L'ANC., *Hist. natur.*, V, 17. Les autres sources, Philosophoumena, Porphyre, Eusèbe, S. Épiphane, dépendent des premières ou sont de peu de valeur.

3. Il y en a deux surtout : A. Le groupe dit des *Romans clémentins* sortis de la secte, mais retouchés dans la suite et qui ne remontent pas dans l'ensemble, au delà du IIIe siècle. Ils comprennent 1° Les *Homélies* au nombre de vingt, précédées d'une Épître de Pierre à Jacques, de la *Contestatio* (διαμαρτυρία) de Jacques, et d'une lettre de Clément au même; 2° Les *Recognitions*, en dix livres; 3° Deux *Epitome* grecs des Homélies en deux rédactions différentes; 4° Deux *Epitome* arabes des Homélies et des Recognitions; 5° Une compilation syriaque des Homélies et des Recognitions. Cf. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, I, p. 351 sqq. De ces ouvrages ce sont les Homélies qui représentent le plus ancien état de la doctrine. — B. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* XXX. Il nomme ces hérétiques ébionites, et mêle à son exposé ce qui regarde Elkasaï; mais ce sont bien les ébionites esséniens qu'il a en vue. — L'édition citée pour les Homélies et les Recognitions est celle de la *Patrologie grecque* de Migne, I, II.

4. Ailleurs cependant (XVII, 9), les Homélies nous présentent de Dieu et du monde une conception panthéiste.

deux à deux (διχῶς καὶ ἐναντιώς, II, 15, 33), et de telle sorte qu'encore que les éléments et les êtres bons aient été créés les premiers et les mauvais ensuite, nous connaissons et éprouvons d'abord les mauvais et après eux seulement les bons (II, 16). Ainsi, pour les hommes Caïn a paru avant Abel, Ismaël avant Isaac, Ésaü avant Jacob, Aaron (mauvais parce que sacrificateur) avant Moïse, Jean-Baptiste, le fils de la femme (*inter natos mulierum*), avant Jésus-Christ, le Fils de l'homme, Simon le magicien avant saint Pierre, et, à la fin, l'antéchrist paraîtra avant le Christ (II, 16, 17)[1].

D'après cette loi, il existe, depuis le commencement du monde, deux séries parallèles de prophètes, les uns véridiques, les autres menteurs, les uns venus d'Adam le premier prophète — dont on nie la chute (III, 21), — les autres dérivés d'Ève, inférieure à Adam et créée après lui (III, 22). Ceux-ci cependant se montrent les premiers, et réclament la foi en leur parole (III, 23); mais ils ne sauraient être que trompeurs, puisqu'ils représentent l'élément féminin (III, 27). Ce sont eux qui ont introduit les sacrifices sanglants et les guerres (figurés par la menstruation), le polythéisme et l'erreur (III, 24). Les prophètes qui dépendent d'Adam au contraire ont paru en second lieu, mais ils méritent confiance, et, à parler plus exactement, il n'a existé depuis le commencement du monde en réalité qu'un seul prophète qui a paru d'abord en Adam, et qui « changeant de nom et de forme, parcourt le siècle jusqu'à ce qu'ayant atteint son temps, oint par la miséricorde de Dieu, à cause de ses labeurs, il jouisse

1. Cf. *Recognitions*, VIII, 61, qui ont remplacé Aaron par les magiciens de l'Égypte, et Jean-Baptiste par le tentateur, peut-être aussi saint Paul (*Homél.*, II, 17) par la nation des Gentils en général. Il est certain, en effet, que saint Paul est attaqué dans les *Homélies* sous le masque de Simon le Magicien (XVII, 13-19). Le chapitre 19 est très direct.

pour toujours du repos » (III, 20; cf. *Recognitions*, II, 22).

Ce prophète s'est manifesté en Jésus-Christ. Celui-ci ne fait ainsi que continuer l'œuvre d'Adam et de Moïse : son rôle est uniquement d'enseigner. Les Homélies présentent (XVI, 12), sur les rapports de la sagesse et de Dieu, un système d'extension et de contraction (ἔκτασις, συστολή) qui rappelle celui de Sabellius tel qu'on le décrivait au IVe siècle. En tout cas, Jésus, bien que Fils de Dieu, n'est pas Dieu (XVI, 15). D'abord, il ne s'est pas lui-même dit Dieu; puis le propre du Père est d'être inengendré, celui du Fils d'être engendré : or on ne saurait comparer l'engendré à l'inengendré : celui-ci est nécessairement unique (XVI, 16, 17). C'est de l'arianisme pur [1].

Ces données dogmatiques se complètent par l'affirmation de la liberté humaine (X, 4; XI, 8; *Recognit.*, III, 22), de l'immortalité de l'âme (XI, 11; XVI, 16), d'une rétribution divine qui traitera chacun suivant ses œuvres (II, 36) et qui infligera notamment à l'âme des impies le supplice éternel du feu (XI, 11).

La partie cultuelle et morale est un mélange d'essénisme et de judaïsme. La *Contestatio* de Jacques admet le baptême et la circoncision (1) : les *Homélies* prescrivent le bain au moins une fois le jour (*Hom.*, IX, 23; X, 26; XIV, 1; *Recogn.*, IV, 3; V, 36), et recommandent le régime végétarien (*Hom.*, VIII, 15; XII, 6; XV, 7). Le mariage précoce est obligatoire pour éviter l'adultère et la fornication (*Hom.*, III, 68; *Epist. Clem. ad Jacob.*, 7). Au contraire, les sacrifices sanglants sont condamnés (*Hom.*, III, 24, 26).

L'exposé doctrinal des romans clémentins se retrouve en partie dans saint Épiphane (*Haer.* XXX) dont la re-

1. Nous sommes évidemment ici en présence d'interpolations plus récentes.

lation présente quelques autres traits intéressants. Pour les ébionites, nous dit-il, le Christ et le démon ont été tous deux établis de Dieu : au démon appartient l'empire du monde actuel; au Christ celui du monde futur (16). Jésus n'est qu'un homme né dans les circonstances ordinaires (2, 14, 16, 17, 34), mais sur qui le Christ est descendu (14). Le Christ est ou bien un esprit supérieur créé, qui a paru d'abord en Adam et dans les patriarches et finalement en Jésus, ou bien l'Esprit-Saint lui-même (3, 13, 16), et c'est lui qui, venant sur Jésus à son baptême, a prononcé les paroles : « Tu es mon Fils bien-aimé » (13, 16). Jésus-Christ est un prophète de vérité : par contre tous les prophètes entre Moïse et lui, David, Isaïe etc., sont des imposteurs (18). Quant aux Livres sacrés, ces hérétiques rejettent une partie du Pentateuque, notamment ce qui regarde l'usage des viandes et des sacrifices (18), ne reçoivent, en fait d'évangiles, que celui de saint Matthieu, qu'ils appellent κατὰ Ἑβραίους et dont ils ont altéré le texte (3, 13, 14, 18, 22), et regardent saint Paul comme un menteur et un fourbe (16). En revanche, ils se servent de certaines Περιόδοι Πέτρου, ouvrage prétendu de Clément, et d'Actes (apocryphes) des apôtres (15, 16).

Leurs pratiques religieuses sont décrites par saint Épiphane sensiblement comme dans les documents clémentins. Initiés par le baptême, ils célèbrent chaque année les saints mystères avec du pain azyme et de l'eau (16). Ils ont conservé les observances juives, le sabbat, la circoncision, etc. (2) et possèdent même des prêtres et des princes de la synagogue (18) : ils rejettent cependant les sacrifices (16). Ils se baignent fréquemment et au moins chaque jour (2, 15, 17), s'abstiennent de la chair des animaux (15), mais condamnent la continence et la virginité (2) : chez eux

le mariage est plus hâtif qu'il ne conviendrait, et le divorce est permis (18).

Ces exposés ne laissent aucun doute sur le caractère mélangé de la doctrine dont nous parlons. Les ablutions fréquentes, la répudiation des sacrifices sont des traits esséniens. D'autre part nos trois sources, Philon, Josèphe et Pline, s'accordent à dire que les esséniens ne se mariaient pas et que la secte s'entretenait uniquement par l'adoption ou l'initiation de personnes adultes[1]. Il semble donc juste d'admettre que nous avons ici une combinaison d'éléments esséniens, juifs et chrétiens : c'est l'ébionisme essénien.

Sur ce fond commun d'ébionisme essénien se détache la doctrine elkasaïte, sans que l'on puisse déterminer d'une façon précise ce qu'elle y a ajouté, et si ses partisans formaient bien une secte à part ou n'étaient pas simplement un groupe d'ébionites esséniens plus spécialement dévots à Elkasaï. Ce dernier nom a même fourni matière à bien des conjectures[2]. La plus probable est celle qui y voit la transcription des mots hébreux Hêil-Kesaï « force cachée ». Le personnage à qui on le donne a-t-il existé? On en a douté, mais sans raison péremptoire.

La secte nous est connue par Origène (EUSÈBE, *H. E.*, VI, 38) et saint Épiphane (*Haer.* XXIX, XXX, LIII) en Orient, en Occident par les *Philosophoumena* (IX, 13-17). Ceux-ci nous racontent que, sous Calliste, un certain Alcibiade tenta d'introduire à Rome la doctrine elkasaïte. Cette doctrine, contenue dans le

1. Cependant Josèphe signale à l'Orient une fraction de la secte où l'on se mariait, et où même on prenait les femmes à l'essai pour trois ans (*De bello iud.*, II, 8, 13).

2. Il est écrit par les auteurs de diverses façons : Ἠλχασαί (*Philosophoumena*), Ἠλξαί (S. Épiphane). Origène dit Ἑλκεσαιταί.

livre d'Elkasaï, avait été révélée par un ange gigantesque appelé le Fils de Dieu, ayant à ses côtés un ange femelle, l'Esprit-Saint, de dimensions analogues [1]. Elkasaï la promulgua la troisième année de Trajan (= 100). Elle consistait essentiellement dans la prédication d'un nouveau baptême distinct de celui de Jésus, qui devait remettre tous les péchés même les plus énormes dès qu'on le recevait avec foi en la nouvelle révélation. Le baptisé était plongé dans l'eau tout habillé et invoquait, pendant la cérémonie, les sept témoins, à savoir le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel et le pain. A cela se mêlaient des formules magiques, des incantations bizarres, des prédictions de l'avenir, des distinctions de jours fastes et néfastes, des combinaisons de nombres, tout l'attirail de l'astrologie. Les observances de la Loi juive étaient d'ailleurs maintenues, entre autres la circoncision. Quant à Jésus, on le regardait comme né à la façon ordinaire, d'un commerce charnel, mais, suivant les doctrines de la métempsycose, sa naissance de Marie n'avait été qu'une renaissance, car il avait passé successivement et déjà dans plusieurs corps et vécu sous d'autres noms. Les *Philosophoumena* remarquent que les elkasaïtes gardaient secrètes leurs croyances.

Ces renseignements, les premiers en date que nous possédions, sont confirmés par Origène et par saint Épiphane. Le premier ajoute que les hérétiques rejetaient une partie des Ecritures, l'autorité des apôtres, et permettaient, en cas de nécessité, de renier le Christ des lèvres pourvu qu'on ne le fît pas de cœur.

1. Le fait que le mot hébreu *rouah*, « esprit », est du féminin a conduit un certain nombre de sectes à regarder le Saint-Esprit comme un être femelle. Voir le fragment de l'Évangile des Hébreux cité par Origène, *In Ieremiam*, hom. XV, 4, Lomm., XV, 284.

Les détails spéciaux fournis par saint Épiphane représentent la secte comme une simple variété de l'ébionisme essénien. Les disciples d'Elkasaï, continue-t-il, sont proprement les Sampséens (σαμψαῖοί, *solaires*) [1] qui ne sont en réalité ni Juifs, ni chrétiens, ni Gentils.

De cet exposé il résulte que certaines doctrines pythagoriciennes avaient pénétré dans l'ébionisme essénien, et s'étaient coulées, avec l'elkasaïsme, dans ses croyances. Les *Philosophoumena* le remarquent positivement (IX, 14). Ainsi, si nous ne trouvons pas le pythagorisme au commencement de l'essénisme, nous le trouvons à la fin, et celui-ci ne s'était pas amélioré sous l'influence des doctrines qui l'entouraient.

D'autre part, cette étude montre le peu de place qu'en somme le judéo-christianisme a occupé dans l'histoire du christianisme primitif, et le peu d'action qu'il a exercé sur le développement de son dogme. Le coup droit et précis que saint Paul lui avait porté, la supériorité numérique presque immédiatement acquise par les fidèles de la gentilité réduisirent très vite à néant ses prétentions. Il put troubler quelque temps l'Église, nécessiter des protestations comme celle d'Ignace et du Pseudo-Barnabé, mais il ne put sérieusement ni l'inquiéter ni l'entraver. Contre l'idée universaliste chrétienne, soutenue par les forces de la philosophie grecque que les apologistes allaient bientôt mettre à son service, le judaïsme, pauvre métaphysicien, était bien trop faible pour lutter avec avantage. Aussi voyons-nous les colonies transjordanéennes de l'Église de Jérusalem se perdre rapidement dans l'obscurité de sectes étran-

1. Ainsi nommés sans doute parce que les esséniens auxquels ils tenaient invoquaient ou semblaient invoquer le soleil à son lever (JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, VIII, 5).

ges, et ce qui reste fidèle à l'essentiel du christianisme devenir au IVe siècle plutôt un objet de curiosité pour saint Jérôme et saint Épiphane qu'objet d'étude sérieuse. La situation traditionnelle des nazaréens aurait pourtant, ce semble, mérité autre chose, car, en définitive, ils dérivaient du noyau tout primitif de la chrétienté naissante. Mais leur petit nombre les fit négliger : ils n'étaient plus, dans la grande Eglise, qu'un îlot perdu, un groupe imperceptible que ses singularités seules signalaient à l'attention.

§ 4. — Le gnosticisme [1]

On donne le nom de gnosticisme à toute une collection de systèmes nés de bonne heure au IIe siècle, dont

1. Sources : 1° Les écrits et fragments d'écrits gnostiques : *l'Épître de Ptolémée à Flora* (S. ÉPIPHANE, *Haer.* XXXIII, 3 sq., cf. *P. G.*, VII, 1281 sq.); la *Pistis sophia;* le *Livre du grand Logos* ou *Livre de Jeü*, et un autre ouvrage sans titre dans les papyrus de Bruce (édit. C. SCHMIDT, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905). La collection des fragments se trouve dans GRABE, *Spicilegium*, II; MASSUET, *P. G.*, VII, 1263 sq.; HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta Theodoti*. — 2° Les catalogues et réfutations d'hérésies : S. IRÉNÉE, *Adversus haereses libri V;* S. HIPPOLYTE, *Syntagma contra omnes haereses*, ouvrage perdu, mais qui est représenté par PSEUDO-TERTULLIEN, *Liber adversus omnes haereses;* PHILASTRIUS, *De haeresibus liber*, et S. ÉPIPHANE, *Panaria; Philosophoumena sive Haeresium omnium confutatio* (édit. Cruice); ADAMANTIUS, *De recta in Deum fide.* Il y faut ajouter les traités particuliers ou renseignements de Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Eusèbe et autres historiens ecclésiastiques, et de plus PLOTIN, Πρὸς τοὺς γνωστικούς, dans les Ennéades.

Travaux : DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. XI. LIPSIUS, *Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*, Leipzig, 1860. MANSEL, *The gnostic heresies*, London, 1875. KOFFMANE, *Die Gnosis nach Tendenz und Organisation*, Breslau, 1881. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. E. DE FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, Paris, 1903. E. BUONAIUTI, *Lo gnosticismo*, Roma, 1907. — Pour la littérature particulière à chaque secte, voir BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Litter.*, I, p. 318 sqq.

plusieurs ont survécu jusqu'au ve et au delà, et qui représentent dans leur ensemble un effort ou de la pensée philosophique pour absorber le christianisme et le transformer en une simple philosophie religieuse, ou de la pensée religieuse pour lui trouver un sens plus profond que ne comportait la simplicité de l'Évangile, et le transformer en une mystagogie d'initiations et de rêves. Dans les deux cas, c'était une science plus haute (γνῶσις) qui prétendait se substituer à la foi commune et ordinaire (πίστις). Le gnostique était censé comprendre sa foi et en avoir percé le mystère.

Si le christianisme en effet apportait aux grands problèmes qu'agitait l'esprit humain une solution autorisée, il ne prétendait pas donner de ces problèmes eux-mêmes une explication proprement dite. Il y avait donc, même admises les données chrétiennes, place pour des recherches ultérieures dont elles formeraient la base, et dont une philosophie claire et pondérée pouvait être l'instrument. C'est la gnose chrétienne telle que l'ont comprise Clément d'Alexandrie et Origène. Malheureusement, au lieu de cette philosophie réservée qui n'est que la raison en acte, les gnostiques usèrent, pour élucider leur foi, d'un platonisme dégénéré qui tournait au panthéisme et d'un néo-pythagorisme superstitieux qui tournait à la magie. Puis, afin d'utiliser dans le même but ce que les religions anciennes leur paraissaient avoir de bon, ils empruntèrent aux mystères païens, fort en vogue, comme on sait, au IIe siècle, le secret de leurs rites et de leurs initiations, ou transportèrent dans l'enseignement de l'Église les doctrines théogoniques et cosmogoniques de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse et peut-être même de l'Inde connues à Alexandrie et en Syrie. A tous ces éléments de mauvais aloi vint s'ajouter une exégèse allégorisante à outrance avec sa méthode décevante et

ses interprétations fantaisistes. Dès lors, libre cours fut donné à l'imagination et l'on vit trop souvent de ces combinaisons indiscrètes, où l'Évangile était engagé, sortir des systèmes étranges, compliqués, monstrueux, dont on a peine à croire qu'ils aient pu tenir dans des cerveaux raisonnables, ou qu'ils aient pu être sérieusement proposés, admis et défendus.

Ces bizarreries cependant ne doivent point nous donner le change sur l'importance des problèmes auxquels la gnose s'attaquait, ni sur la vigueur que quelques-uns de ses maîtres ont apportée dans leur étude. « *Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur : iidem retractatus implicantur : Unde malum et qua in re? Unde homo et quomodo, et quod maxime Valentinus proposuit : unde Deus?* » C'est ainsi que Tertullien[1] résume les questions que les hérétiques voulaient éclaircir. Il ne s'agissait de rien moins que de dire ce qu'est Dieu, ce qu'est l'homme et d'où il vient; pourquoi le mal? Puis, dans les systèmes gnostiques eux-mêmes, nous devons distinguer avec soin ce qui fait le fond de leur enseignement des images sous lesquelles cet enseignement était proposé, et des récits plus ou moins symboliques dans lesquels on l'enveloppait. Ces images et ces récits, qui avaient leur place surtout dans le service liturgique, ne tenaient pas aux entrailles de la doctrine : ils étaient beaucoup plus flottants, et traités avec une certaine liberté.

Voilà donc ce que se proposait le gnosticisme, et les moyens qu'il a mis en œuvre pour y parvenir. Les sources dont nous disposons pour le connaître lui-même sont de valeur très inégale. Les écrits gnostiques, la première autorité à consulter naturellement, ont presque entièrement disparu. C'est à peine si quatre

1. *De praescript.*, 7; cf. Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, 78.

ou cinq pièces entières se sont conservées en dehors des citations et fragments, parfois assez longs, que les héréséologues ont insérés dans leurs ouvrages[1]. Le catalogue héréséologique de saint Justin est perdu et l'on désespère de le reconstituer. A l'époque de saint Irénée, le premier en date dont nous ayons les écrits contre le gnosticisme, celui-ci avait déjà évolué, et il est à croire que l'évêque de Lyon, malgré les documents antérieurs dont il a profité (voir surtout *Adv. haer.*, I, 22-27), nous a dépeint l'erreur à sa naissance avec bien des traits qui ne s'y sont dessinés que plus tard. Le *Syntagma* de saint Hippolyte peut sans doute être retrouvé assez exactement dans les trois auteurs — le Pseudo-Tertullien, Philastrius et saint Épiphane — qui y ont puisé, mais enfin nous n'avons plus le texte même; et quant aux documents analysés par les *Philosophoumena*, ces documents — s'ils sont authentiques — ne remontent vraisemblablement pas plus haut que le commencement du IIIe ou la fin du IIe siècle. Nous ne disons rien des renseignements fournis par Origène et Tertullien. Ceux de Clément d'Alexandrie sont plus près des sources et à ce titre plus précieux.

De cette revue il suit que nous ne sommes pas parfaitement au clair sur ce qu'ont été au juste les systèmes gnostiques des cinquante premières années — de l'an 120 à l'an 170 environ — et sur la doctrine précise qu'ont professée ceux qui les ont d'abord émis. Ce qui semble seulement résulter de l'étude de nos sources est ceci : c'est que nous devons distinguer dans l'histoire du gnosticisme deux périodes. La première comprend le IIe siècle. Le gnosticisme, dont les

1. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litter., Die Ueberliefer.*, pages 152 sqq., 918; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Litter.*, I, pages 318 sqq.

racines s'aperçoivent déjà, nous l'avons dit, dans les écrits de saint Paul, y apparaît à l'époque d'Hadrien et d'Antonin (117-161) avec Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin, Carpocrate, et se développe régulièrement jusqu'à la fin. Cette première phase est caractérisée — au moins dans les commencements — par la supériorité intellectuelle et souvent morale de ceux qui établissent les sectes, par la tendance plus philosophique des systèmes, par la distinction plus nettement tranchée des écoles. Puis, au commencement du IIIe siècle, s'ouvre une seconde période. De nouvelles sectes apparaissent et pullulent avec des noms étranges, fondées par des hommes inconnus ou médiocres. Leurs systèmes absorbent peu à peu les grandes théories de l'âge précédent, mais tendent d'ailleurs à se rapprocher entre eux, de façon à n'être plus que des variétés dans un fond de doctrine commune. En même temps l'élément philosophique cède la place à l'élément purement religieux ou encore théurgique. Au lieu de raisonner, on s'appuie sur des révélations — les apocryphes foisonnent — ; au lieu d'instruire, on multiplie les rites et les cérémonies mystérieuses. La tenue morale n'y gagne pas, et certaines sectes y descendent à l'extrême infamie. Aussi font-elles secret de leur enseignement et dissimulent-elles leur existence même. Seul un hasard heureux les a souvent fait connaître.

Quant à une classification des systèmes gnostiques, peut-être offrent-ils un ensemble trop complexe et d'ailleurs trop imparfaitement connu pour qu'il soit possible d'en donner une satisfaisante. On n'y a pas, en tout cas, encore réussi, et celles que l'on a proposées diffèrent nécessairement suivant le point de vue auquel les auteurs se sont placés. La plus suivie se met au point de vue géographique et partage les systèmes en deux grandes catégories : ceux

qui viennent de Syrie et qui ont emprunté aux religions syrienne, chaldéenne et perse : ils composent la gnose *syrienne* dont les principaux représentants sont Simon le magicien, Ménandre, Saturnin, les ophites de saint Irénée, les caïnites et Justin. La seconde catégorie embrasse les systèmes qui sont nés sur le sol et ont emprunté à la religion de l'ancienne Égypte : c'est la gnose *alexandrine* à laquelle il faut rapporter Basilide, Valentin et ses disciples (Ptolémée, Héracléon pour l'école italique ; Théodote, Marcus, Secundus, Axionicus pour l'école orientale), Carpocrate et Épiphane, les docètes, et les ophites alexandrins (naasséniens, pérates, sethiens, etc.). Le marcionisme, souvent donné comme une branche de la gnose, présente une physionomie spéciale et doit être traité à part.

De ce grand nombre de systèmes plus ou moins heureusement construits on n'attend pas que nous donnions ici une analyse détaillée : travail fastidieux et peu nécessaire que les proportions de ce volume ne permettent pas de réaliser. Mieux vaut en noter les doctrines principales et caractéristiques, en signalant, quand il y aura lieu, les divergences plus importantes.

Le Dieu suprême est généralement conçu comme unique. Au milieu des êtres divins qui l'entourent, qu'ils émanent ou non de lui, il apparaît le seul de son rang [1]. Dans quelques systèmes — par exemple celui des ophites de saint Irénée — on retrouve des traces évidentes de la Trinité chrétienne. Le premier principe y comprend le Père (le premier homme), le Fils (Ennoia, le second homme), et le Saint-Esprit considéré comme être féminin [2].

1. *Ptolemaei ad Floram epistula*, *P. G.*, VII, 1289.
2. *Adv. haeres.*, I, 30, 1.

Ce premier principe, Dieu suprême, Père de toutes choses, est inconnu du monde inférieur, souvent même des êtres qui l'approchent de plus près. On tend à en faire une abstraction (βύθος, ὁ οὐκ ὢν θεός) : c'est un raffinement du platonisme ou un emprunt aux vieilles cosmogonies qui voient dans le chaos et l'abîme, c'est-à-dire dans le néant de la lumière et de l'ordre, la source du cosmos.

Entre le Dieu suprême et le monde inférieur se place un monde supra-sensible, divin, généralement émané du premier principe, et qui doit combler la distance entre l'infini et le fini, l'absolu et le relatif, et expliquer la création. On l'appelle le plérôme, l'ogdoade. Il est composé tantôt d'êtres qui semblent bien réels et concrets, comme dans la gnose syrienne en général, tantôt comme dans les systèmes de Simon et de Valentin, d'abstractions, de passions personnifiées présentées deux à deux comme éléments masculin et féminin, formant des syzygies : νοῦς et ἐπίνοια, φωνή et ὄνομα, ou bien l'Esprit et la Vérité, le Verbe et la Vie, etc. Entre les éons ainsi mentionnés il faut distinguer l'éon Christ ou Jésus, qui descendra plus tard sur le Rédempteur [1].

C'est d'un ou de plusieurs de ces éons inférieurs au Père universel que vient la création [2]. La matière et l'esprit en effet ne sont pas conçus comme deux formes diverses, inégales en perfection, de l'être, mais comme deux formes contradictoires, s'excluant en quelque sorte l'une l'autre. L'esprit est bon, la matière est mauvaise : elle est le μὴ ὄν : elle ne peut donc être l'œuvre de Dieu qui est excellemment esprit. Le démiurge se trouve dès lors forcément distingué de Dieu : l'homme et le monde viennent d'un être subalterne. De

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, 2, 6.
2. *Ptolem. ad Flor. epist.*, *P. G.*, VII, 1289.

là à regarder ce démiurge comme un être mauvais la pente était naturelle, et beaucoup de gnostiques l'ont suivie.

Or ce démiurge, la Bible nous en assure, est le Dieu des Juifs, l'auteur de la loi mosaïque. Conséquemment, ce Dieu est un génie malfaisant et sa loi lui ressemble : il la faut mépriser et lui résister à lui-même. Cette conclusion, que tirent plus ou moins explicitement plusieurs sectes, s'appuie encore sur le sentiment confus qu'a la gnose du caractère exclusif et étroit du judaïsme et de l'opposition qui existe entre l'hellénisme, la philosophie et l'Ancien Testament. Celui-ci ne représente qu'une religion particulière et relative, et le gnosticisme rêve de religion définitive et absolue. Mais, du même coup, cette conclusion rompt l'unité de l'histoire. Si la création et la Loi sont mauvaises, la Rédemption ne vient pas parfaire la première, mais la détruire, le christianisme ne continue pas la seconde, il la contredit. Il y a opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est l'affirmation du marcionisme, mais que l'on trouve formulée ailleurs. La gnose est, dans son ensemble, antijuive.

Cependant, dans la création tout n'est pas mauvais. A l'insu du démiurge, le Père suprême ou quelque autre esprit supérieur y a laissé tomber une étincelle, un rayon, un parfum du monde suprasensible, du royaume du premier être. Ce germe divin s'est répandu plus ou moins dans les créatures. Il y souffre de son contact avec la matière, de son emprisonnement dans les éléments grossiers auxquels il est mêlé, et d'autant plus que le démiurge le persécute comme étranger à son œuvre, et cherche à le détruire.

C'est de la présence ou de l'absence de cette étincelle de vie dans les individus que résulte la division du genre humain en catégories distinctes et fermées,

chez lesquelles le salut est moins une affaire d'initiative libre et personnelle que la conséquence d'une condition première dont on ne saurait s'affranchir. Il y a trois classes d'hommes, les spirituels ou pneumatiques, les psychiques et les hyliques ou matériels πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί ou σωματικοί[1]. Dans les premiers l'élément divin domine : ils ne sauraient mal faire, leur salut est assuré. Dans les seconds il y a équilibre entre les éléments bons et mauvais : ils peuvent, à leur gré, bien ou mal agir, se sauver ou se perdre. Dans les derniers la matière l'emporte et par conséquent le vice : ils sont irrémédiablement condamnés. Les premiers sont les gnostiques; les seconds les chrétiens ordinaires; dans les troisièmes sont compris les païens et les juifs.

La chute primordiale, on le comprend, est précisément l'emprisonnement de l'étincelle de lumière et de vie dans la matière. La Rédemption, par conséquent, consistera essentiellement dans la délivrance de cet élément divin et dans son retour au principe d'où il est sorti. C'est pour opérer cette délivrance qu'est envoyé le Sauveur.

Sur la personne de Jésus-Christ les systèmes gnostiques nous présentent trois conceptions distinctes, mais dont deux au moins ne s'excluent pas ou même se rencontrent dans les mêmes auteurs.

Carpocrate et Justin le gnostique regardent le Sauveur comme un pur homme, supérieur aux autres seulement en justice et en sainteté. Leur sentiment forme exception. Le dualisme constitue l'expression la plus ordinaire, et, l'on peut dire, caractéristique de la christologie gnostique[2]. Le Sauveur est composé de deux

1. SAINT IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 7, 5; TERTULLIEN, *Adv. Valentinianos*, 29. Quelques sectes, celles de Saturnin par exemple, n'admettaient que deux classes.

2. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, I, p. 247, note 1) a très bien observé que ce qui caractérise la christologie gnostique ce n'est pas le docé-

êtres, l'un terrestre, humain, l'autre divin, céleste qui s'unit accidentellement au premier pour opérer en lui et sous son couvert la Rédemption. Tel est l'enseignement de l'école valentinienne en général.

A ce dualisme vient s'ajouter souvent le docétisme. Des deux éléments qui composent Jésus-Christ l'élément humain n'est qu'apparent. On trouve là une conséquence de l'opposition entre l'esprit et la matière, du caractère essentiellement mauvais de celle-ci. Puisqu'elle est mauvaise en soi et incapable de salut, la matière ne saurait entrer comme partie intégrante du Rédempteur ni concourir à son œuvre. Le Christ céleste n'en prend que l'apparence, apparence même qu'il abandonne quand il remonte au lieu d'où il est venu. Souvent ce docétisme est absolu comme dans Simon, Saturnin, les basilidiens de saint Irénée; d'autres fois il est partiel seulement et ne nie que l'origine terrestre du corps de Jésus. Ce corps n'a pas été pris de la matière ordinaire; il descend du ciel et n'a fait que passer par Marie, διὰ Μαρίας : c'est le système de Marinus et d'Apelles.

Le Sauveur tel que le concevaient les gnostiques avait d'ailleurs d'autant moins besoin d'un corps réel que ce n'est pas, d'après eux, par ses souffrances et par sa mort que s'opère la Rédemption, mais bien par la science, par la gnose. Connaître le Père inconnu jusque-là, pénétrer dans les mystères de la secte, croire à ses traditions secrètes, interpréter comme elle les récits évangéliques et les phénomènes de la nature, participer à ses rites, tel est le salut que Jésus nous a apporté [1]. Les gnostiques sont des intellectuels au

tisme, comme on le croit souvent, mais bien le dualisme, c'est-à-dire la distinction énergique de deux natures ou mieux de deux personnes en Jésus-Christ.

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, 15, 2; *Philosophoumena*, v, 10; *Pistis sophia*, cap. 1, 83, 95, 97; *Livre de Jeû*, cap. 42.

mauvais sens du mot : la science, ou ce qu'ils décorent de ce nom, est pour eux l'équivalent de la vertu ou plutôt la dépasse : c'est par la connaissance et non par l'effort de la volonté que se gagne le royaume des cieux.

Appuyée sur les vues spéculatives que nous venons de résumer, la morale des gnostiques présentait deux tendances bien différentes. Clément d'Alexandrie déjà divisait leurs sectes en *ascétiques* et *licencieuses* [1], les unes et les autres partant également du caractère essentiellement mauvais de la matière. Car de ce principe admis les unes concluaient qu'il la fallait maltraiter, les autres qu'il la fallait souiller, et qu'incapable de tout bien, ses actes étaient indifférents. Le déterminisme inéluctable prêché par certains docteurs favorisait, il faut l'avouer, ce dernier parti, et aussi vit-on plusieurs écoles, dont les premiers maîtres avaient été austères ou corrects, glisser plus tard dans une immoralité révoltante. Les héréséologues ont pu quelquefois, il est vrai, exagérer ce reproche, et l'on ne trouve pas toujours la confirmation de leurs dires dans les fragments gnostiques qui nous restent. Mais ces fragments cependant ne sont pas toujours irréprochables à cet égard, et il faut bien convenir d'ailleurs que ce ne sont point là des choses que l'on étale dans les livres, et dont on donne volontiers le secret par écrit.

Quant à l'eschatologie, elle constituait un des points sur lesquels la gnose se séparait le plus profondément du christianisme orthodoxe. De résurrection de la chair il ne pouvait être question [2]. Le jugement était déjà porté pour un grand nombre d'hommes et s'exécutait tous les jours. D'autre part, le Christ était définitivement et pour jamais remonté vers le Père suprême : il

1. *Stromates*, III, 5, *P. G.*, VIII, 1144.
2. Voir la règle de foi d'Apelles dans S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLIV, 2.

n'y avait donc pas à attendre de parousie. La crise dernière était supprimée : il semble plutôt que le monde dût finir par l'épuisement, le démiurge étant impuissant à alimenter sa vie, et par le retrait successif des parcelles de lumière supérieure répandues dans la création. D'après le système de Valentin, un feu général viendra, au moment voulu, dévorer l'univers matériel et avec lui les hyliques incapables de salut.

Reste à dire un mot du culte gnostique. Il ne pouvait se faire que la gnose, issue en partie des religions orientales, et se rapprochant, par sa doctrine ésotérique, des mystères du paganisme, ne présentât pas dans son culte des traces de cette double parenté. Aussi trouvons-nous chez elle tout un système d'initiations, de sacrements, de purifications, de formules magiques, de combinaisons de nombres, de divinations astrologiques, d'amulettes et de porte-bonheur qui rappellent parfois ce qu'il y a de plus saint dans le christianisme, mais qui, le plus souvent, dérivent de la plus grossière superstition, ou même ne sont que des formes de la plus révoltante brutalité.

Plusieurs de ces pratiques et de ces rites nous sont connus. Saint Irénée nous signale le mariage spirituel, des baptêmes accompagnés de formules hébraïques, des onctions de baume faites aux mourants avec un mélange d'eau et d'huile, la marque au fer rouge derrière l'oreille droite, les prophéties, les prétendus miracles rendant sensible le changement opéré dans les saints mystères [1]. Ailleurs nous rencontrons les chants et les hymnes mystiques[2], le triple baptême de l'eau, du feu et de l'Esprit, une Eucharistie répugnante[3], des invoca-

1. *Adv. haeres.*, I, 13, 2, 3 ; 21, 3, 5 ; 25, 6 ; cf. Eusèbe, *H. E.*, iv, 7, 7.
2. *Philosophoumena*, v, 10.
3. *Pistis Sophia*, cap. 147 ; S. Épiphane, *Haer.* xxvi, 4.

tions baroques, l'emploi d'images singulières, de dessins symboliques, de médailles et de pierres gravées de figures bizarres. Tout cet appareil, imaginé souvent par des docteurs de second ordre, en imposait au vulgaire et lui rendait sensible la présence du divin. Incapable qu'il était de comprendre les théories compliquées d'un Ptolémée ou d'un Basilide, il s'attachait d'autant plus fortement à ces pratiques, où il pensait trouver le salut et le pardon des péchés que ces hautes doctrines étaient censées contenir.

Ainsi entendue, la gnose constitua certainement pour l'Église un péril considérable. Plusieurs des hommes qui la dirigeaient étaient, nous l'avons dit, d'une pénétration peu ordinaire, capables de vues synthétiques, éloquents, offrant d'ailleurs dans leur vie une régularité morale ou même une austérité chrétienne qui augmentait leur autorité. A l'Église ces hommes venaient offrir précisément ce qui lui manquait encore, une conception d'ensemble de l'histoire et de l'œuvre du salut, une philosophie du christianisme et de ses rapports avec le judaïsme et le paganisme, une intelligence plus profonde de sa foi. Il est vrai qu'ici, en prétendant éclairer cette foi, la gnose la détruisait. Sur presque tous les points fondamentaux, sur l'identité de Dieu et du démiurge, sur la liaison des deux Testaments, sur l'universalité de la Rédemption, l'unité personnelle de Jésus-Christ et le caractère réel et sensible de sa manifestation, sur la valeur de son sacrifice, sur la résurrection de la chair et nos fins dernières, sur la nature même du décalogue, elle se trouvait en contradiction avec l'Évangile; elle ruinait sa simplicité et sophistiquait son enseignement. Elle n'était, comme on l'a dit, que la sécularisation aiguë du christianisme [1], une philoso-

1. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 211.

phie substituée à la révélation, une tentative du paganisme pour continuer de vivre sous le couvert de l'Église. Mais néanmoins, cet étrange alliage habilement présenté à des esprits curieux et insuffisamment affermis ne pouvait que leur offrir infiniment d'attraits. On le vit bien à la vogue qu'obtint le gnosticisme, aux efforts que sa défaite nécessita de la part des controversistes, et au soin que mit l'Église à anéantir, autant qu'elle le put, son souvenir et sa littérature.

La lutte contre la gnose fut en effet la grande affaire doctrinale de l'Église au IIe siècle. Or il est remarquable, observe très justement Mgr Duchesne[1], qu'à ses raisonnements et à ses rêveries savantes l'Église n'opposa pas un système tout fait, une synthèse rationnelle de sa foi, une théologie proprement dite — cette théologie n'existait pas encore — : elle opposa sa tradition, non pas précisément et d'abord sa tradition doctrinale, mais sa tradition hiérarchique. Les successeurs des apôtres sont seuls qualifiés pour nous enseigner la vérité : c'est à eux qu'il faut s'adresser pour la connaître. Et parce que l'Église de Rome est l'Église principale avec laquelle toutes les autres doivent s'accorder, sa tradition suffit à convaincre d'erreur tous ceux qui ne pensent pas comme elle ou qui ne viennent pas d'elle. Voilà l'argument très simple, plus pratique que théorique, que saint Irénée a fait valoir contre la gnose, et cet argument s'est trouvé, dès ce moment, assez fort pour en triompher. Sans secousses, sans conciles, et sans aucune de ces solennelles condamnations qui, dans les siècles suivants, firent en un jour justice de l'erreur, « l'Église se débarrassa de la gnose peu à peu, sans crise, par le simple mouvement vital qui, dans un corps sain, suffit

1. *Origines chrétiennes*, pp. 168, 169.

à éliminer les germes des maladies avant que les organes essentiels en soient atteints ».

Ajoutons du reste que si la gnose constitua pour l'Église un danger des plus graves, elle ne laissa pas, par d'autres côtés, que de lui être utile. Non seulement les défenseurs de l'orthodoxie apprirent de leurs adversaires plus d'une vérité en les combattant, et virent s'élargir leur propre point de vue, mais la controverse mit en circulation une quantité de termes, οὐσία, ὁμοούσιος, ὑπόστασις, προβολή etc., dont la théologie profita, et dont elle eut à déterminer exactement le sens. C'est dans ces débats que sa langue commença à se former, et qu'on sentit pour la première fois la nécessité de lui donner plus de fermeté et de rigueur.

§ 5. — Le marcionisme [1].

On rangeait autrefois Marcion parmi les gnostiques : appréciation fort contestable, car Marcion n'est pas mû dans ses recherches par le même intérêt théorique que les gnostiques ; son système n'offre rien des spéculations et des rêveries que les leurs présentent, et si l'on y trouve des traits qui semblent l'en rapprocher, on peut croire qu'ils viennent non de Marcion lui-même mais du syrien Cerdon que Marcion connut

1. Sources : S. Justin, *Apologie* I, 26, 58; *Dialog.*, 35. S. Irénée *Adv. haer.*, I, 27, 2-4; III, 4, 3; 11, 9; 12, 12; 13; 14. Tertullien, *Adv. Marcionem libri quinque; De carne Christi; Adv. Hermogenem.* Pseudo-Tertullien, 17. Philastrius, 45. Saint Épiphane, *Haer.* xlii. *Philosophoumena*, VII, 29-31; X, 19. Adamantius, *De recta in Deum fide*, I, II. Eznig de Goghp, *Réfutation des sectes* (ve siècle). — Travaux : Duchesne, *Hist. anc. de l'Église* I, chap. xi. Hilgenfeld. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Lipsiae, 1874. Meyboom, *Marcion en de Marcionieten*, Leiden, 1888.

à Rome et qui fut quelque temps son maître (vers 138-139)[1]. Aussi en traitons-nous à part.

Marcion a été avant tout frappé de l'opposition des deux Testaments, de la Loi et de l'Évangile[2]. On ne met pas, répétait-il, le vin nouveau dans les vieilles outres ni une pièce neuve à un vieil habit[3]. Dès lors, comment l'Église et ses écrivains depuis les apôtres, et y compris les apôtres, se sont-ils obstinés à rattacher le Nouveau Testament à l'Ancien, la grâce à la Loi, le christianisme au judaïsme? Marcion n'y voit qu'une explication : la méprise universelle dans laquelle tous sont tombés, sauf saint Paul. Car saint Paul seul a signalé, dans l'épître aux Galates, ces docteurs judaïsants qui corrompent l'Évangile en y voulant mêler la Loi. Il a donc été l'homme suscité de Dieu pour rétablir le vrai sens du christianisme faussé par les Douze. Encore a-t-on depuis altéré ses écrits, et faut-il les expurger des erreurs qu'on y a introduites[4].

Qu'est-ce en effet que la Loi ancienne? Une loi juste sans doute, mais seulement juste, et d'ailleurs sévère, dure, inflexible. L'Évangile, au contraire, n'est que bonté, amour, liberté. Deux économies si opposées ne sauraient avoir le même auteur; et, en conséquence, la gnose aidant, Marcion admet deux principes, deux dieux : l'un créateur du monde et législateur de l'Ancien Testament, non pas mauvais en soi, mais rigoureux, inconstant, connaissant uniquement la justice et la force, de qui viennent toutes les souffrances de l'hu-

1. Sur Cerdon voir S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 1; III, 4, 3; Pseudo-Tertullien, 16; Philastrius, 44; S. Épiphane, *Haer.* xli, ces trois derniers moins sûrs.

2. *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (Tertull., *Adv. Marcionem*, I, 19).

3. S. Épiph., *Haer.* xlii, 2.

4. S. Iren., *Adv. haer.*, I, 27, 2; III, 2, 2; Tertull., *Adv. Marcion.*, I, 20; IV, 3.

manité ; l'autre, supérieur au premier, révélé par Jésus, bon, miséricordieux, plein de douceur [1]. Bien que le monde ne le regardât pas puisque ce monde n'était pas son œuvre, il a voulu néanmoins, par pitié, le secourir [2].

C'est en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que se manifeste le Dieu suprême. Jésus-Christ est l'Esprit sauveur (*Spiritus salutaris*) [3]. Quel est au juste son rapport avec Dieu? Marcion ne le définit pas rigoureusement : ordinairement il identifie Dieu et Jésus [4]. En tout cas, Jésus ne réalise nullement les traits du Messie donnés par l'Ancien Testament ; il n'a rien du guerrier annoncé qui devait établir le règne du Dieu juste [5]. Son corps d'ailleurs n'a été qu'apparent ; il n'a rien emprunté à l'œuvre du démiurge — le docétisme est strict [6] — ; il n'a pas même passé par Marie comme par un canal ; brusquement, la quinzième année de Tibère, le Christ a paru en Judée, sans avoir semblé naître et grandir [7]. Sa prédication a été une perpétuelle contradiction de la Loi, des Prophètes, de toute l'économie du démiurge [8]. Aussi ce dernier ne lui pardonne-t-il pas, non plus que ses partisans. Jésus est saisi et crucifié. Chose singulière ! Marcion qui enseignait le docétisme accorde — sur l'autorité de saint Paul sans doute — à la mort de Jésus une signification et une valeur particulières pour notre Rédemption. Le Dieu bon nous achète du démiurge [9]. Puis le Sauveur descend aux enfers afin d'y

1. S. Iren., *Adv. haer.*, I, 27, 2 ; Tertull., *Adv. Marc.*, I, 6 ; II, 20-26, etc. ; Adamantius, I, 10-20.
2. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 11.
3. *Ibid.*, I, 19.
4. *Ibid.*, I, 11, 14 ; II, 27 ; III, 9 ; IV, 7.
5. *Ibid.*, III, 12-23.
6. *Ibid.*, III, 8-11.
7. S. Iren., *Adv. haer.*, I, 27, 2 ; Tertull., *Adv. Marc.*, I, 19 ; IV, 6.
8. S. Iren., *Adv. haer.*, I, 27, 2 ; Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 25-27 ; Adamantius, I, 10-20.
9. Tertull., *Adv. Marc.*, V.

prêcher l'Évangile et d'y annoncer le salut. Mais les justes de l'ancienne loi, Abel, Enoch, Noé, etc., le supposant envoyé par ce démiurge qui les a si souvent tentés, ne répondent pas à son appel. Seuls les méchants, Caïn, les Sodomites, les Egyptiens écoutent sa parole, et sortent avec lui des enfers [1].

La prédication de Jésus-Christ devait être continuée sur la terre par les apôtres, mais, on l'a dit, ils ne l'ont point comprise : elle n'a trouvé d'interprète véridique que saint Paul. En y adhérant nous sommes justifiés et faits enfants de Dieu [2]; il s'y joint toutefois, en pratique, une morale sévère. Marcion donnait l'exemple de l'austérité (*sanctissimus magister* [3]), et imposait à ses disciples un ascétisme rigoureux, l'abstention des plaisirs, la mortification de la chair, la privation de certains aliments, et surtout la continence et le célibat. Ils devaient vivre συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι, *commiserones et coodibiles* dans le monde, et souffrir courageusement le martyre, s'il le fallait [4]. A cette condition seulement, ils éviteraient le feu du démiurge qui, à la fin des temps, dévorera ceux qui se perdent — et c'est le plus grand nombre [5]. Ici, Marcion tronquait nécessairement l'eschatologie chrétienne : la résurrection de la chair, la parousie, le jugement proprement dit étaient supprimés. Le Dieu bon ne punissait pas précisément les méchants : il les écartait simplement de lui, et ceux-ci retombaient dès lors en la puissance du démiurge qui les châtiait [6].

1. S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 3.
2. Adamantius, II, 2, 6.
3. Tertull., *De praescript.*, 30.
4. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 14, 19, 28 ; IV, 9, 11, etc., 36 ; *Philosophoumena*, VII, 29.
5. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 24, 28.
6. S. Irén., *Adv. haer.*, I, 27, 3 ; Tertull., *Adv. Marc.*, I, 27 ; Adamantius, II, 4-6.

Telle était la doctrine de Marcion. Elle était accompagnée, on l'a vu, d'une critique hardie de l'histoire des origines chrétiennes et des écrits apostoliques. Marcion repoussait l'exégèse allégorique, et par là même tout l'Ancien Testament dont elle lui semblait pouvoir seule justifier l'économie. Du Nouveau Testament il conservait seulement l'évangile de saint Luc, dont il retranchait cependant la généalogie du Sauveur et où il pratiquait de nombreuses coupures [1], et dix épîtres de saint Paul (les Pastorales et l'épître aux Hébreux exclues) dans lesquelles il supprimait également ce qui était à ses yeux des interpolations postérieures. Enfin, il avait composé lui-même des *Antithèses* [2] où il avait mis en relief les oppositions de la Loi et de l'Évangile, de la Nature et de la Grâce, du Dieu juste et du Dieu bon, et qui, jointes aux épîtres de saint Paul et à l'évangile mutilé de saint Luc, constituaient les livres autorisés, le canon du marcionisme.

Ainsi équipé à la légère, celui-ci se répandit rapidement et fit des recrues en grand nombre [3]. La sévérité même de sa morale lui valut des partisans en un temps où la juste mesure en cette matière n'était pas nettement délimitée. Marcion, du reste, était un esprit organisateur et pratique. Chassé de l'Église, il fonda lui-même ouvertement des églises indépendantes, avec une hiérarchie calquée sur celle des communautés orthodoxes [4]. Elles eurent leurs martyrs [5], et témoi-

1. S. Irén., *Adv. haer.*, I, 27, 2 ; Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 2, 3, 4. Marcion l'appelait simplement εὐαγγέλιον Κυρίου : on lui donnait aussi le nom d'*Évangile de Marcion*. La meilleure restitution qu'on en ait faite, aussi bien que de son *Apostolicum*, est celle de Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, II, 2, pp. 409-529 ; cf. I, 2, pp. 585-718.

2. Ἀντιθέσεις : Tertull., *Adv. Marc.*, I, 19 ; II, 28, 29 ; IV, 1, 4, 6 ; *Philosoph.*, VII, 30. On en a un essai de restitution par A. Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici*, Regiomonti, 1823.

3. S. Justin, *Apolog.* I, 26, 58.

4. Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 5 ; *Praescrip.*, 41.

5. Eus., *H. E.*, IV, 15, 4, 6 ; V, 16, 21 ; VII, 12 ; *De martyr. Palaest.*, X, 2.

gnèrent d'une force peu ordinaire de résistance aussi bien aux tentatives des missionnaires catholiques qu'aux violences des persécuteurs [1]. Quelques-unes semblent avoir subsisté jusqu'au xe siècle.

Des divisions doctrinales ne tardèrent pas d'ailleurs à s'introduire parmi les disciples de Marcion, surtout à propos du nombre des premiers principes, mais sans affaiblir beaucoup la puissance d'action de l'hérésie. Nous connaissons un certain nombre de ces disciples, Potitus, Basiliscus et Syneros signalés par Rhodon [2]; Prépon qui, comme Syneros, admettait trois principes des choses, un bon, un mauvais et un juste tenant le milieu entre les deux autres [3]; Hermogenes réfuté par Théophile d'Antioche et Tertullien; Lucanus dont le même Tertullien nous dit qu'il enseignait la résurrection d'un tiers élément qui n'était ni le corps ni l'âme [4]; l'auteur du livre de Leucius Charinus, docète absolu [5]; d'autres encore indiqués par les *Philosophoumena* (x, 19) et partisans de quatre premiers principes, ἀγαθόν, δίκαιον, πονηρόν, ὕλη. Théodoret y ajoute Pitho et Blastus (ce dernier à tort probablement) [6]; saint Epiphane y ajoute Théodotion [7], et saint Jérôme Ambroise [8] devenu plus tard l'ami d'Origène. Mais de tous le plus fameux et celui qui succéda vraiment à Marcion fut Apelles.

Son histoire est donnée par Tertullien [9]. Nous apprenons qu'Apelles ayant rencontré, à son retour

1. Eusèbe, *Vita Const.*, III, 64; Théodoret, *Epist.* CXIII, CXLV.
2. Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 3-4.
3. *Philosophoumena*, VII, 31 (éd. Cruice, p. 382).
4. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 2.
5. Photius, *Biblioth.*, cod. 114; cf. *Dictionary of christ. biogr.*, I, p. 870; III, p. 703.
6. *Haereticarum fabularum compendium*, I, 25.
7. *De mensuris et ponderibus*, 17.
8. *De viris illustribus*, 56.
9. *De praescript.*, 30; *De carne Christi*, 6.

d'Alexandrie à Rome, une certaine vierge appelée Philomène qui se disait inspirée, celle-ci lui dicta ses *Révélations* (φανερώσεις) [1], et qu'il composa lui-même des Syllogismes (συλλογισμοί). Saint Ambroise nous a conservé quelques fragments de ce dernier ouvrage [2].

La modification principale qu'Apelles apporta au système de son maître fut de le ramener du dualisme au monisme. Il n'admit qu'un seul premier principe, qui n'est cependant pas le créateur de ce monde [3]. Ce créateur est un ange de feu, venu lui-même du Dieu suprême : c'est le Dieu d'Israël et le nôtre [4]. Il n'a créé que les corps; mais à ces corps il a lié des âmes préexistantes. Les âmes ont un sexe défini qu'elles communiquent aux corps [5]. Le reste du système reproduisait sensiblement celui de Marcion : le docétisme y était atténué [6], mais la négation de la résurrection de la chair et la prohibition du mariage étaient maintenues [7], la Loi et les prophéties écartées comme l'œuvre d'un esprit mauvais [8]. Apelles semble d'ailleurs avoir été, au point de vue doctrinal, d'assez facile composition. Pour lui, la confiance dans le Crucifié et la pratique de la vertu étaient, après tout, l'essentiel [9]. Il restait bien, à cet égard, le disciple de Marcion, absolument opposé à l'intellectualisme gnostique.

1. TERTULL., *De praescript.*, 30, 6; *Philosophoumena*, X, 20; RHODON, dans EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 2.
2. PSEUDO-TERTULL., 19; S. AMBROISE, *De paradiso*, V, VI, VII, etc.
3. RHODON dans EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 2, 6; TERTULL., *De praescript.*, 34. Les *Philosophoumena* (X, 20) offrent ici des confusions qui s'expliquent aisément par ce que nous disons dans le texte.
4. TERTULL., *De praescript.*, 34; *De animâ*, 23.
5. TERTULL., *De resurrectione carnis*, 5; *De anima*, 23, 36.
6. TERTULL., *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 1, 6; *Philosoph.*, X, 20; PSEUDO-TERTULL., 19.
7. TERTULL., *De praescript.*, 33; PSEUDO-TERTULL., 19.
8. RHODON, ap. EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 2, 9.
9. RHODON, ap. EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 5.

§ 6. — Tatien et les encratites[1].

Au marcionisme il faut rattacher Tatien et les encratites. Bien que saint Irénée parle de Tatien à propos des encratites, et ajoute qu'il a enseigné une doctrine d'un caractère propre (ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο), il ne dit cependant pas explicitement qu'il ait fondé la secte : il l'accuse seulement d'avoir nié le salut d'Adam, condamné le mariage comme une fornication et admis, à l'instar de Valentin, des séries d'éons. Clément d'Alexandrie parle aussi de sa répudiation du mariage et rappelle son livre (perdu) Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ. Les héréséologues postérieurs ont reproduit à peu près les renseignements de saint Irénée, et il est donc possible qu'Eusèbe (*H. E.*, IV, 28) et saint Épiphane (*Haer.* XLVI, 1) aient donné à ces renseignements plus de précision que de droit, quand ils ont affirmé que Tatien passait pour le fondateur des encratites ou même l'était certainement, d'autant plus que saint Irénée, au même endroit, rattache les encratites à Saturnin et à Marcion.

Il est en effet plus probable que les hérétiques connus sous le nom d'encratites ou continents n'ont jamais formé une secte séparée et indépendante. Ce nom, semble-t-il, a été donné à l'ensemble des chrétiens dont l'austérité était fondée non seulement sur le désir de pratiquer une vie plus parfaite, mais sur des théories relatives au caractère plus ou moins essentiellement mauvais de la matière, comme œuvre d'un

1. Sources : S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 28, 1. Clément d'Alex., *Stromates*, III, 13. *Philosophoumena*, VIII, 16, 20 ; X, 18. Pseudo-Tertullien, 20. Philastrius, 48, 72, 84. S. Épiphane, *Haer.* XLVI, XLVII. Eusèbe, *H. E.*, IV, 28 ; 29. — Travaux : M. Ledermann, *Examen des hérésies de Tatien*, Strasbourg, 1845. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884.

Dieu imparfait ou méchant. Clément d'Alexandrie a rapporté, dans ses Stromates[1], plusieurs passages d'un livre de Julius Cassianus περὶ ἐγκρατείας, ἢ περὶ εὐνουχίας qui prohibait absolument le mariage. Saint Irénée qui, comme nous l'avons dit, fait descendre les encratites de Saturnin et de Marcion, les accuse d'enseigner la damnation d'Adam et l'abstention du mariage et de la chair des animaux. Les *Philosophoumena* (VIII, 20) ajoutent que, sur Dieu et Jésus-Christ, ils étaient d'accord avec l'Église, preuve qu'il s'agissait, pour beaucoup d'entre eux, d'une question purement pratique. Philastrius (72) leur donne pour chef Aerius, mais caractérise de même leur doctrine. Quant aux abstinents dont il parle au chapitre 84, ils doivent évidemment être rapprochés des encratites dont ils partagent les erreurs. Eusèbe, après avoir reproduit la notice de saint Irénée, mentionne une secte de sévériens, issus d'un certain Sévère qui aurait renchéri encore sur l'hérésie de Tatien (*H. E.*, IV, 29, 4, 5). Mais c'est bien plutôt aux judéo-chrétiens, d'après les détails qu'il fournit, qu'il les faudrait rattacher. Par contre, la description de saint Épiphane (*Haer.* XLVII, 1) fait penser que les encratites dont il s'occupe avaient fusionné avec des restes de gnostiques et de manichéens.

Ainsi, pendant que certains esprits, attirés par les questions spéculatives de la nature de Dieu, de l'origine du monde et du mal, se jetaient dans les rêves de la gnose, d'autres, s'appliquant à la question du salut de l'homme, en cherchaient la solution exclusivement dans l'attitude de la vie morale, mais tombaient eux aussi dans des exagérations évidentes. Ce n'était pas, à leur avis, la science qui nous sauve : Marcion et les encratites la reléguaient au second plan et Apelles

1. *Stromates*, III, 13, 14.

n'avait cure de l'orthodoxie : le salut vient des œuvres, et, entre les œuvres, les plus difficiles s'imposent comme de rigueur. Contre cette dernière assertion l'Église dut préciser en quoi consiste l'austérité légitime et en quoi l'encratisme défendu. Dans la lettre des Églises de Lyon et de Vienne sur les martyrs de 177, nous voyons un des confesseurs, Alcibiade, qui ne vivait ordinairement que de pain et d'eau, être repris par Attale à la suite d'une révélation, et se soumettre à ses avertissements [1].

§ 7. — Le montanisme [2]. Les aloges.

Le montanisme n'est plus, comme le judéo-christianisme et la gnose, le résultat d'un effort de la philosophie et des religions du dehors pour retenir le christianisme dans les cadres de l'Ancien Testament ou le transformer plus ou moins en elles-mêmes : c'est une lutte

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, v, 3, 2, 3.

2. Sources : Les plus anciennes sont les documents mentionnés ou cités par Eusèbe. *Mentionnés :* Les lettres des martyrs de Lyon de 177 aux Églises d'Asie et de Phrygie et au pape Éleuthère, et la lettre où les chrétiens de la Gaule formulaient leur avis sur la question montaniste (*H. E.*, v, 3, 4). Un écrit d'Apollinaire d'Hiérapolis (*H. E.*, v. 19, 1 ; 16, 1). Un écrit de Miltiade Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν (*H. E.*, V, 17). *Cités :* Une lettre de Sérapion d'Antioche (v. 200) à Caricus et Ponticus (*H. E.*, v, 19). Un ouvrage d'Apollonius d'Ephèse (*H. E.*, v, 18). L'ouvrage d'un anonyme à Abercius Marcellus, écrit vers l'an 211 (*H. E.*, v. 16). — Après cela, TERTULLIEN, *De corona militis ; De fuga in persecutione ; De exhortatione castitatis ; De virginibus velandis ; De monogamia ; De ieiunio adversus psychicos ; De pudicitia.* Ses sept livres *De exstasi* sont perdus (Cf. S. JÉROME, *De viris illustr.*, 24, 40, 53). PSEUDO-TERTULLIEN, 21. PHILASTRIUS, 49. S. ÉPIPHANE, ici bien renseigné et qui a puisé à une source ancienne, l'ouvrage de Miltiade à ce qu'il semble. *Haer.* XLVIII, XLIX. Les *Philosophoumena*, VIII, 19 ; X, 25. ORIGÈNE, *In epistolam ad Titum* (Lomm., v, 291). DIDYME, *De Trinitate*, III, 41. S. JÉROME, *Epist.* XLI. THÉODORET, *Haeretic. fabul. compendium.*, III, 2.

Travaux : DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. XV. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, pp. 560-601. G. N. BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881. W. BELCK, *Geschichte des Montanismus, sein Entstehungsursachen* etc., Leipzig, 1883. P. DE LABRIOLLE, *La polémique antimontaniste* dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.* XI, 1906, p. 97-145.

domestique d'éléments intérieurs à l'Église : c'est proprement une hérésie. Dans la crise gnostique, il s'était agi de savoir qui devait diriger la foi et la conduite des fidèles, de la spéculation représentée par la gnose et ses docteurs ou de l'enseignement traditionnel représenté par la catéchèse ecclésiastique et par les évêques. Dans la crise montaniste, la question est de savoir d'abord si l'économie de grâce apportée par Jésus-Christ et reçue par les apôtres est l'économie dernière et définitive, ou s'il ne doit point y en avoir une plus parfaite due à l'effusion spéciale du Saint-Esprit sur de nouveaux prophètes; et conséquemment, si les successeurs des apôtres, les évêques, restent souverainement préposés à la direction doctrinale et morale de l'Église, ou si, à côté et au-dessus d'eux, cette direction ne revient pas à ces prophètes immédiatement inspirés de Dieu. L'autorité doctrinale et hiérarchique de l'Église avait dû premièrement se défendre contre les prétentions de la spéculation : elle doit se défendre maintenant contre celles de l'inspiration privée.

Bien que la chronologie en demeure quelque peu incertaine, on connaît assez bien les origines du mouvement montaniste. C'est probablement aux environs de l'an 172 qu'un certain Montan, nouveau converti du bourg d'Ardabau, dans la Mysie phrygienne, commence à éprouver des transports et des extases et à proférer des discours qui le font passer aux yeux des uns pour possédé, pour inspiré aux yeux des autres. Deux femmes, Priscilla et Maximilla, s'attachent à lui et présentent bientôt les mêmes troubles étranges. L'agitation gagne la Phrygie (ἡ κατὰ Φρύγας αἷρεσις). Les foules accourent dans la plaine située entre Pépuze et Tymium, où doit descendre incessamment la céleste Jérusalem. Là, les assemblées se tiennent et les saints mystères se célèbrent en plein air : on y est témoin de phénomènes extraordi-

naires d'extase et de lévitation. Comme la fin du monde est proche, chacun vend ses biens ou les met en commun pour les besoins des frères. L'enthousiasme est à son comble.

Quelle était donc la doctrine qui le motivait? Au fond, le montanisme fut plutôt, au début surtout, un mouvement, une sorte de *revival* spirituel et excessif qu'un système défini. La morale y tenait plus de place que la spéculation. Cependant les nouveaux prophètes, Montan et ses acolytes, prétendaient être entre les mains de l'Esprit ce qu'est la lyre entre les mains du musicien; l'homme dormait, mais l'Esprit veillait: c'est Dieu qui parlait en son nom propre; le prophète ne faisait que prêter ses organes. On voyait dans cette inspiration l'effusion du Paraclet annoncée par le Sauveur et relatée en saint Jean (xiv, 16, etc.). Quelques-uns même, distinguant entre le Paraclet et le Saint-Esprit, affirmaient que ce dernier seul était descendu sur les apôtres, tandis que le premier, réservé à Montan, enseignait par son entremise une doctrine supérieure à celle de Jésus-Christ.

Non pas que le symbole chrétien dût être corrigé par la nouvelle révélation. Tertullien, montaniste, soutient au contraire qu'elle le confirme; mais elle mettait fin à certaines indulgences que Jésus-Christ avait cru devoir laisser encore subsister [1]. Ainsi les secondes noces étaient prohibées et, au début, peut-être même les premières; de nouvelles fêtes, des jeûnes plus fréquents étaient introduits. Outre le carême, on admettait deux périodes de xérophagie pen-

1. TERTULLIEN, *De monogamia*, 2, 3, 14. *De virgin. vel.*, 1. *Regnavit duritia cordis usque ad Christum; regnaverit infirmitas carnis usque ad Paracletum. Nova lex abstulit repudium (habuit quod auferret), nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris* (*De monog.*, 14).

dant lesquelles on ne mangeait que des aliments secs et des racines. Mais ce qui dominait tout et donnait à tout le reste sa signification et sa force, c'était la croyance à l'imminence de la parousie et du *millenium*. Le Christ allait bientôt descendre pour régner sur son peuple : il fallait se préparer à cet événement par un détachement universel.

Pénétrés de cette conviction et ardents au prosélytisme, les montanistes firent en Orient des progrès rapides et répandirent leurs erreurs dans la province d'Asie, dans la Galatie et surtout dans la Phrygie où l'on s'efforça de les cantonner. Parmi les premiers qui se distinguèrent dans la secte, on cite un certain Alcibiade qui paraît l'avoir gouvernée après Montan; un prétendu confesseur de la foi, Thémison, auteur d'une épître blasphématoire contre le Seigneur et les apôtres authentiques; un voleur, Alexandre, dont le dossier existait encore à Éphèse, et un naïf et un convaincu, Théodote, qui se tua, dit-on, dans une expérience de lévitation. Le monde cataphrygien était, comme on le voit, composé d'éléments fort mêlés. Puis, vers 200-207, nous trouvons les montanistes établis à Rome et ayant à leur tête Proclus [1] et Æschine. La division ne tarda pas à éclater entre eux à l'occasion de la controverse monarchienne, et l'on eut les montanistes *kata Proclum* et les montanistes *kata Aeschinem*. Mais à ce moment-là même (vers 202), la secte fit une conquête de premier ordre dans la personne de Tertullien [2]. Sous son influence, elle s'organisa en

1. EUSÈBE, *H. E.*, II, 25, 6, 7; III, 28, 2; 31, 4; cf. VI, 20, 3. C'est probablement le même que Tertullien nomme Proculus (*Adv. Valentinianos*, 5).

2. Le rédacteur de la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* a été certainement, lui aussi, sous l'influence des nouvelles prophéties; à quelle date exactement? Nous l'ignorons. Mais on n'en saurait conclure au montanisme des martyres elles-mêmes.

Afrique, et les scènes étranges que l'on avait vues en Phrygie se reproduisirent dans les nouvelles communautés. Tertullien nous en donne dans son traité *De anima* (9) un spécimen intéressant.

L'Église cependant ne s'abandonna pas, et s'efforça immédiatement de repousser l'attaque et de réduire l'erreur. En Orient, de saints évêques cherchèrent à ramener les égarés et de vigoureux apologistes lancèrent leurs réfutations. Eusèbe a connu ou cité les ouvrages d'Apollinaire d'Hiérapolis, de Miltiade, de Sérapion d'Antioche, d'Apollonius, et enfin d'un anonyme qui écrivait treize ans après la mort de Maximilla, c'est-à-dire vers 211, et dont il a conservé des fragments précieux. En même temps, plusieurs conciles des évêques de Phrygie et des environs se réunirent. On en mentionne un à Iconium où il fut décidé que l'on renouvellerait le baptême des montanistes qui se convertiraient [1], et un autre à Synnada [2]. Tous deux ont dû se tenir entre les années 230-235.

En Occident, les premiers écrits connus relatifs au montanisme sont les lettres des martyrs lyonnais de 177 aux frères d'Asie et au pape Éleuthère envoyées, dit Eusèbe, τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν, pour tâcher d'amener la paix. Cette expression a fait penser à quelques-uns — et les protestants l'ont souvent répété [3] — que les auteurs de ces lettres étaient favorables aux montanistes. C'est le contraire qui est certain; car Eusèbe ajoute qu'un peu plus tard ces documents furent produits par les chrétiens de Gaule, lorsqu'ils donnèrent sur la question leur jugement, un jugement « pieux et très orthodoxe (εὐσεβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην) ».

1. *Epist. Firmiliani ad Cyprianum* (*Cypriani Epist.* LXXV, 7, édit. Hartel).
2. Eusèbe, *H. E.*, VII, 7, 5.
3. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 392.

Or, comment auraient-ils mis en avant des écrits qui auraient contredit leur sentiment? Les mots εἰρήνης ἕνεκεν n'ont donc pas le sens et la portée qu'on leur attribue. Quant à Eleuthère, bien que saisi de la question, il ne paraît pas, non plus que son successeur Victor, l'avoir tranchée définitivement. Elle le fut par Zéphyrin qui, ignorant d'abord du véritable état des choses, puis renseigné par le monarchien Praxeas, put arrêter à temps les lettres de communion déjà expédiées aux églises montanistes [1].

Tous ces écrits et ces mesures, s'ils n'arrêtèrent pas immédiatement le mouvement montaniste, limitèrent du moins sa diffusion et ses progrès. En Afrique, la secte s'étendit peu : elle avait presque entièrement disparu vers 370 et elle s'évanouit tout à fait au temps de saint Augustin [2]. En Orient, sa vie fut plus tenace; elle eut ses martyrs dont elle faisait grand état [3]. Les rigueurs de Constantin et de Théodose ne réussirent pas à l'extirper, et Sozomène témoigne que les montanistes étaient encore fort nombreux de son temps [4]. Ils ne semblent pas avoir survécu au VIe siècle.

1. TERTULLIEN, *Adv. Praxeam*, 1.

2. SAINT OPTAT, *Contra Parmenianum*, I, 9. SAINT AUGUSTIN, *De haeresibus*, 86.

3. EUSÈBE, *H. E.*, V, 16, 20-22. — Dans certaines Églises rattachées au montanisme, un oracle de Quintilla ou de Priscilla donna lieu à d'étranges coutumes. La prophétesse avait vu en songe le Christ, sous forme de femme, descendre vers elle et lui communiquer la sagesse. On en conclut que les femmes pouvaient, comme les hommes, entrer dans le clergé et exercer les fonctions liturgiques. Sept vierges habillées de blanc se présentaient à l'assemblée avec des lampes allumées, et, comme violemment agitées par le Saint-Esprit, exhortaient le peuple à la pénitence (S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLIX, 1, 2). — Les montanistes furent accusés au IVe siècle d'immoler un enfant dont on tirait le sang dans les saints mystères (PHILASTRIUS, 49; S. ÉPIPH., *Haer.* XLVIII, 14). S. Jérôme, qui rapporte cette accusation (*Epist.* XLI, 4), n'y veut pas croire, et rien en effet ne la justifie.

4. *Hist. eccles.*, II, 32. Il remarque ailleurs (VII, 18) qu'une de leurs particularités était de célébrer toujours la fête de Pâques le huitième jour des ides d'avril ou le dimanche suivant, si ce jour n'était pas un dimanche.

Une réaction, qui donna dans l'erreur opposée à la leur, paraît d'ailleurs s'être produite contre eux, en Asie Mineure, presque aussitôt après leurs premiers éclats. Saint Irénée (*Adv. Haer.*, III, 11, 9) connaît des gens qui, pour ne pas admettre les manifestations du Saint-Esprit, repoussent l'évangile de saint Jean où cette effusion est annoncée. En rapprochant ce texte des données de saint Épiphane (*Haer.* LI) et de Philastrius (60), on incline à voir dans ces dissidents les aloges, dont l'origine remonterait ainsi aux années 170-180 [1].

Ce que nous rapporte d'eux saint Épiphane est fort simple [2]. Ils rejettent l'évangile et l'apocalypse de saint Jean et attribuent ces deux livres à Cérinthe, prétendant qu'ils ne sont pas dignes d'être reçus dans l'Eglise (3); dès lors ils rejettent aussi le Logos prêché par l'apôtre (3, 18), et à cause de cela méritent bien le nom d'ἄλογοι (*sans raison,* 3). Saint Epiphane ne suppose pas cependant que l'éloignement qu'ils montrent pour le terme λόγος entraîne chez eux la négation de la personne du Fils — au contraire, il témoigne qu'ils sont généralement d'accord avec l'Église —; ni même que leur refus de reconnaître le quatrième évangile et l'Apocalypse vienne d'un esprit anti-montaniste : on tire cette dernière conclusion plutôt de la comparaison de sa notice avec le passage de saint Irénée.

Par contre cet esprit semble très clair dans le cas du prêtre Caius qui, un peu plus tard, vers l'an 210,

1. Sources : S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 11, 9; PHILASTRIUS, 60. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LI. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 1. — Travaux : ZAHN, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, I, 220-262. HARNACK, *Das Neue Testament um das Jahr 200,* Freiburg i. B., 1889. CORSSEN, *Monarchianische Prologe zur den vier Evangelien*, Leipzig, 1896. ROSE, *Aloges asiates et romains*, dans la *Revue Biblique*, t. VI, 1897. Les ouvrages sur le montanisme.

2. Saint Épiphane a dû puiser ses renseignements dans le *Syntagma* de saint Hippolyte, et dans un autre ouvrage, probablement du même auteur, spécialement dirigé contre les aloges (HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 661, note 2).

rejetait non pas l'évangile mais l'apocalypse de saint Jean, car c'est dans un écrit contre les montanistes qu'il avait formulé cette opinion[1].

On ne saurait, en tout cas, s'autoriser de ces faits pour affirmer que la canonicité du quatrième évangile n'était pas encore reconnue vers les années 170-180. Pour l'Apocalypse, la question est un peu différente : on n'ignore pas que ce livre, reçu depuis longtemps alors en Occident, eut bien de la peine à entrer définitivement dans le canon des Églises grecques[2].

§ 8. — Le millénarisme[3].

C'est ici le lieu de dire un mot de cette erreur fort répandue au IIe et IIIe siècle, mais qui n'eut jamais le caractère d'un enseignement fixe et autorisé.

Le millénarisme est un legs du judaïsme. Les Juifs attendaient, comme on le sait, un règne temporel du Messie dont on fixait quelquefois la durée à 1000 ans. Jésus n'ayant pas réalisé cette attente à son premier avènement, beaucoup de chrétiens en reportèrent l'objet au second. Le Fils de l'homme glorieux devait descendre sur la terre, régner pendant mille ans avec les justes sur une Jérusalem renouvelée; après quoi viendraient la résurrection générale, le jugement et la fin des choses, la félicité éternelle des élus, l'éternelle damnation des impies. Cette opinion, remarquons-le bien, supposait que la rétribution qui suivait la mort n'était que provisoire, la rétribution définitive étant réservée après le jugement dernier.

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 1 ; cf. II, 25, 6.
2. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 3 sqq. ; VII, 25.
3. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im B., 1896. Terry, *Biblic Apocalyptics*, New-York, 1898. V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans la *Revue des Questions historiques*, t. LXX, 1901. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.

C'est à peu près ce que nous lisons dans l'Apocalypse, et il ne faut pas douter que le millénarisme ne doive en grande partie à cet ouvrage, interprété d'une façon trop étroite, la faveur dont il jouit. Certains calculs, basés sur les données bibliques, et fixant les âges du monde et leur consommation, n'y furent pas non plus probablement étrangers.

Cérinthe, le premier, est accusé par le prêtre Caius et par Denys d'Alexandrie d'avoir soutenu le millénarisme, et en donnant aux jouissances du *millenium* leur sens le plus grossier[1]. Plus tard, les montanistes en firent le sujet habituel de leurs prédications.

Mais en dehors de ces docteurs plus ou moins suspects, nous le voyons accepté par des écrivains dont l'orthodoxie n'est point douteuse : Papias et l'Epître de Barnabé dont il a déjà été question ; saint Justin qui en écarte, de par l'autorité de saint Luc (xx, 35, 36), les jouissances sexuelles, mais d'ailleurs invoque, pour en établir l'existence, les textes d'Isaïe et de l'Apocalypse[2] ; saint Irénée qui l'adopte avec empressement comme un argument contre les gnostiques en faveur de la résurrection de la chair, et traite tout uniment d'*haereticos sensus in se habentes* ceux qui pensent que les âmes des justes remontent immédiatement vers Dieu après la mort[3]. Il est probable que le millénarisme prévalait surtout dans l'Asie antérieure où s'était conservé plus vif le souvenir de saint Jean. Saint Irénée en venait et les montanistes n'en étaient pas loin. On y peut rattacher Methodius d'Olympe[4] et Apollinaire de Laodicée[5].

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 2, 4, 5 ; VII, 25, 3.
2. *Dialogue*, 80, 81.
3. *Adv. haeres.*, v, 28-36.
4. *Banquet*, ix, 5.
5. S. Basile, *Epist.* cclxiii, 4.

L'Égypte n'échappa pas complètement à l'erreur. Dans la première moitié du IIIe siècle, nous y trouvons celle-ci soutenue par un évêque, Nepos, sous sa forme la moins spiritualisée, dans un ouvrage intitulé Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, et par un certain Coracion ayant avec lui des Églises entières [1]. Quant au reste de l'Afrique, l'autorité de Tertullien contribua probablement à l'y répandre et à l'y maintenir. Elle s'étale tout au long dans les poèmes de Commodien [2] et, au commencement du IVe siècle, dans les *Institutions divines* de Lactance [3]. En Styrie, vers la même époque, l'évêque Victorin de Pettau († 303), au rapport de saint Jérôme [4], la professait aussi.

Il s'en faut cependant que l'opinion millénariste réunît tous les suffrages, et nous voyons de bonne heure de vigoureuses protestations s'élever contre elle. Saint Justin ne fait pas difficulté d'avouer que beaucoup de chrétiens orthodoxes ne l'admettent pas [5], et saint Irénée semble aussi le supposer, car les gens qu'il combat *putantur*, dit-il, *recte credidisse* (*Adv. haer*, v, 31, 1). Au début du IIIe siècle, le prêtre Caius en est, à Rome, l'adversaire décidé [6], et Origène [7] commence contre elle une campagne que son disciple, saint Denys d'Alexandrie, mènera avec entrain [8]. Le grand allégoriste n'était pas embarrassé pour expliquer les passages de l'Écriture qu'on lui pouvait objecter, et il avait bientôt fait de traiter d'esclaves de la lettre (*solius litterae discipuli*) et de judaïsants

1. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 24.
2. *Carmen apologeticum*, vers 975 sqq.; *Instructiones*, II, 3, 39.
3. *Institut. divinae*, VII, 22, 24.
4. *De viris illustr.*, 18.
5. Πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν (*Dialog.*, 80).
6. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 1, 2.
7. *De principiis*, II, 2 sqq.
8. EUSÈBE, *H. E.*, VIII, 24; 25.

(*iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intellegentes*) ceux qui s'en troublaient. Quant à Denys, il allait plus loin encore, et, pour enlever à Nepos et à Coracion leur appui le plus sûr, il n'hésitait pas, à la suite d'une critique hardie, à déclarer que l'Apocalypse ne pouvait être l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

Le millénarisme ne survécut pas au ve siècle. En Orient, les Cappadociens, disciples d'Origène, jetèrent dans la balance, contre lui, le poids de leur autorité. En Occident, saint Augustin qui l'avait, il nous l'avoue, quelque temps professé lui-même, en sapa les fondements en donnant de l'Apocalypse une explication orthodoxe qui voyait dans le royaume du Christ l'Église de la terre [1]. L'erreur s'évanouit peu à peu pour ne reparaître qu'au moyen âge dans quelques sectes d'illuminés.

L'Église, en somme, s'en préoccupa assez peu, et elle ne paraît pas y avoir vu jamais un danger bien grand. Issu du judaïsme, le millénarisme partagea le sort effacé de tout ce qui y tenait. La clarté avec laquelle il paraissait contenu dans l'Apocalypse contribua sans doute à le faire admettre ou tolérer d'abord d'un grand nombre, et le montanisme lui ménagea, chez ses partisans, un regain de faveur. Mais le courant qui entraînait les esprits de plus en plus loin des conceptions juives, l'habitude d'interpréter plus librement ou même d'une façon allégorique les Écritures, l'obscurité dont on comprit mieux que l'Apocalypse était enveloppée en détournèrent assez vite la pensée chrétienne, et la ramenèrent à une conception plus spiritualiste et plus simple de l'eschatologie orthodoxe.

1. *De civitate Dei*, xx, 7 sqq.

CHAPITRE V

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE LE PAGANISME ET LES COMMENCEMENTS DE LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. LES APOLOGISTES DU IIe SIÈCLE [1].

§ 1. — Aperçu général sur les apologistes.

On donne, dans la haute antiquité ecclésiastique, le nom d'apologistes à ce groupe d'écrivains qui, au IIe

1. Les éditions citées sont indiquées un peu plus bas. — Travaux : G. SCHMITT, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, Mainz, 1890. J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les apologistes du second siècle* (Pensée chrétienne), Paris, 1907. L. DUCHESNE, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, Amiens, 1883. — Sur Aristide : M. PICARD, *L'Apologie d'Aristide*, Paris, 1892. — Sur saint Justin : C. SEMISCH, *Justin der Martyrer*, Breslau, 1840-1842. M. VON ENGELHARDT, *Das Christentum Justin des Martyrer*, Erlangen, 1878. A STAEHLIN, *Justin der Martyrer*. Leipzig, 1880. J. SPRINZL, *Die Theologie des hl. Justinus des Martyrs*, dans la *Theolog-prakt. Quartalschrift*, 1884-1886. C. CLEMEN, *Die religions-philosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie*, Leipzig, 1890. W. FLEMMING, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Martyrers*, Leipzig, 1893. Sur les points particuliers de la théologie de saint Justin, voir les travaux énumérés par BARDENHEWER, *Geschichle der altkirchlichen Litteratur*, I, pp. 240 suiv. — Sur Tatien : H. A. DANIEL, *Tatianus der Apologet*, Halle, 1837. W. STEUER, *Die Gottes-und Logoslehre des Tatians*, Leipzig, 1893. B. PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen*, Metten, 1895. A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903. — Sur Athénagore, F. SCHUBRING, *Die Philosophie des Athenagoras*, Berlin, 1882. J. LEHMANN, *Die Auferstehungslehre des Athenagoras*, Leipzig, 1890. L. ARNOULD, *De Apologia Athenagorae*, Paris, 1898. — Sur Théophile d'Antioche : L. PAUL, *Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus*, dans les *Jahrb. f. protest. Theologie*, Bd. I, 1875. O. GROSS, *Weltenstehungslehre des Theo-*

ou même au IIIe siècle, s'efforcèrent de justifier les chrétiens des crimes que la malveillance et les préjugés leur imputaient, d'obtenir pour eux la tolérance et l'équitable application des lois, de montrer que la doctrine qu'ils professaient méritait l'attention, le respect, l'adhésion des esprits réfléchis.

Entendu ainsi dans un sens restreint, le nom d'apologistes convient à une quinzaine d'écrivains environ, mais dont plusieurs ne méritent qu'une simple mention, parce que leurs ouvrages ont entièrement ou presque entièrement péri. Tels Quadratus (vers 125-126), Ariston (135-165), Rhodon (avant 172), Miltiade (vers 150), Apollinaire d'Hiérapolis (160-176), Méliton (175-180). Les seuls que nous puissions étudier ici sont : 1° Aristide, *Apologie à Antonin le Pieux* (136-161) [1]; — 2° saint Justin : *Première Apologie* (150-155); *Deuxième Apologie* (150-160); *Dialogue avec Tryphon*, publié peu après la première apologie, et probablement avant 161 [2]; — 3° Tatien, *Oratio ad Graecos*, vers 165 [3]; — 4° Athénagore, *Supplicatio pro Christianis* (176-178); *De resurrectione mortuorum* [4] ; — 5° Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum libri tres* (169-182) [5]; —

philus von Antiochia, Leipzig, 1895. O. Gross, *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia*, Chemnitz, 1896. — Sur l'Épître à Diognète : J. Draeseke, *Der Brief an Diognetos*, Leipzig, 1881. S. Baljon, *De Brief aan Diognetus*, dans les *Theolog. Studien*, 1900. — Sur Minucius Felix : P. de Félice, *Étude sur l'Octavius de Minucius Félix*, Blois, 1880. R. Kuehn, *Der Oktavius des Minucius Felix*, Leipzig, 1882. O. Grillnberger, *Studien zur Philosophie der patristischen Zeit, I, Der Oktavius des Minucius Felix*, dans les *Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol.*, Bd. III, 1889. G. Boissier, *La fin du paganisme*, I, Paris, 1891.

1. *The apology of Aristides on behalf of the Christians*, édit. J. Rendel Harris et J. Armitage Robinson, Texts and Studies, I, 1, Cambridge, 1891.

2. *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi*, edidit De Otto, tom. I, II, 3e édit., Ienae, 1886, 1887.

3. Édition Otto, *op. cit.*, VI, 1re édit., 1851.

4. Édit. Otto, *op. cit.*, VII, 1re édit., 1857.

5. Édit. Otto, *op. cit.*, VIII, 1re édit., 1861.

6° l'*Épître à Diognète* (IIe siècle probablement) [1]; — 7° Minucius Félix, *Octavius* (180-fin du IIe siècle probablement) [2]; — 8° Tertullien, *Apologeticum* (probablement automne de 197) [3]; — 9° Hermias, *Irrisio gentilium philosophorum* (IIIe siècle ?) [4]; — 10° enfin plusieurs ouvrages attribués à saint Justin, mais dont les trois premiers du moins ne sont pas de lui : un Πρὸς Ἕλληνας que M. Harnack met entre les années 180-240; un Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, qui appartiendrait, suivant Bardenhewer, à la même époque; un Περὶ θεοῦ μοναρχίας, peut-être du IIIe siècle, et un Περὶ ἀναστάσεως, de 150-180, connu de Tertullien et de saint Irénée, et dont il n'y a pas de raison de refuser la paternité à saint Justin [5].

Or, le but de ces apologistes, dans leurs écrits proprement de défense religieuse, est naturellement et surtout de disculper le christianisme, de le présenter comme une doctrine inoffensive, respectueuse de l'ordre établi et des situations acquises [6], conforme d'ailleurs à la raison dont elle confirme et complète les données. Ils sont dès lors amenés à en exposer de préférence les dogmes naturels, les enseignements qui concordent avec ceux des grandes écoles de philosophie spiritualiste, l'unité de Dieu, l'immortalité future, la loi morale et sa sanction dans une autre vie, ou, s'ils parlent de ses mystères, c'est pour montrer qu'ils ne diffèrent pas, autant qu'on le pourrait penser, de certaines croyances du paganisme. Dans ces conditions, leur christianisme prend l'aspect d'une sagesse humaine très haute ou d'une religion épurée qui se rap-

1. Édit. FUNK, *Patres apostolici*, I, 1901.
2. *P. L.*, III.
3. Édit. ŒHLER, Lipsiae, 1853, tom. I.
4. Édit. OTTO, *op. cit.*, IX, 1er édit., 1872.
5. Édit. OTTO, *op. cit.*, III, 3e édit., 1879.
6. Voir l'*Epître à Diognète*, V 1-6.

proche par certains côtés des religions connues. Mais il s'en faut bien qu'un pareil concept corresponde à toute leur pensée. Nous savons que leur symbole contenait autre chose. Il comprenait notamment des vérités d'ordre spécifiquement surnaturel et chrétien, que l'on retrouve soit dans ceux de leurs écrits qui sont destinés aux fidèles, soit encore dans leurs apologies aux païens et aux juifs, car il leur arrive, même dans ces derniers ouvrages, de révéler leur foi tout entière. Les apologistes ne sont donc pas uniquement des philosophes, ils sont des croyants, et rien ne serait plus décevant que de vouloir, de leur silence, conclure à leur ignorance de certains mystères. Ce silence en général s'explique trop bien pour qu'on en puisse tirer un argument contre eux.

Cela n'empêche pas que nous ne devions, pour les étudier, distinguer les deux points de vue, et les considérer successivement comme défenseurs et comme docteurs de la foi.

§ 2. — L'apologétique des apologistes, et leur conception de la révélation.

La tâche des apologistes comme tels, nous l'avons remarqué, était double : ils voulaient, d'une part, disculper le christianisme et obtenir pour lui la tolérance ; de l'autre en montrer le bien-fondé et lui gagner des adhérents.

Le premier point était affaire de constatation et de discussion juridique. On accusait les chrétiens d'athéisme et d'impiété, de n'adorer aucun dieu et de mépriser ceux de l'empire, par conséquent d'être en révolte contre l'autorité des lois, coupables de lèse-majesté de l'empereur et du peuple. On les accusait

encore d'infanticide et d'anthropophagie, de festins de Thyeste; de turpitudes, d'incestes infâmes, d'unions rappelant celle d'Œdipe [1]. A ces calomnies on ne pouvait répondre que par d'énergiques dénégations, et en en appelant aux faits. Non, répétèrent les apologistes, pour n'adorer pas les dieux et les idoles du paganisme, les chrétiens ne sont pas des athées et des gens sans religion. Ils ne sont pas les ennemis de l'empire, eux qui, rejetant d'ailleurs toute ambition terrestre, prient pour sa prospérité et pour le salut des empereurs, eux, dont le loyalisme est absolu, et qui, en travaillant à former des hommes vertueux, travaillent du même coup à fournir à l'État ses meilleurs citoyens [2]. Quant aux crimes et aux infamies dont on les accuse, la pureté de leurs mœurs en général, leur aversion des spectacles et des jeux du cirque suffisent à les en laver : c'est bien plutôt aux païens que l'on devrait reprocher pareilles horreurs [3].

Ces crimes, d'ailleurs, rien ne les a établis : ils n'ont pas même fait l'objet d'une enquête ; et l'on est donc injuste quand l'on condamne les chrétiens uniquement sur leur nom, leur qualité de chrétiens, sans preuve de leur culpabilité, sans leur accorder ce que l'on ne refuse pas aux autres accusés, le droit de se défendre et de prouver leur innocence [4].

Cette première partie de la défense des apologistes, quelque intéressante qu'elle soit, n'est pas cependant celle qui importe le plus à notre sujet. Nous voulons

1. Ce sont les trois chefs d'accusations que résume Athénagore : Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα· ἀθεότητα, θυέστεια δεῖπνα, οἰδιποδείους μίξεις (*Supplic.*, 3. Cf. EUSÈBE, *H. E.*, V, I, 9 ; TERTULLIEN, *Apologet.*, 10).

2. S. JUSTIN, *Apolog.* I, 6, 9, 11-13 ; TATIEN, 4 ; ATHÉNAGORE, *Supplic.*, 4-10, 37 ; THÉOPHILE, I, 2-7 ; MINUCIUS, 32 ; TERTULLIEN, 10, 11, 17, 30-32, 36.

3. S. JUSTIN, *Apolog.* I, 15-17, 26, 27, 29 ; TATIEN, 25 ; ATHÉN., *Suppl.*, 32-35 ; THÉOPHILE, III, 3, 15 ; *Ep. à Diogn.*, V, 7-16 ; VI ; MINUCIUS, 28-31 ; TERTULLIEN, 2, 7, 8.

4. S. JUSTIN, *Apolog.*, I, 2 ; ATHÉN., *Supplic.*, 1, 2 ; TERTULLIEN, 2, 3.

ici savoir surtout sous quel jour ils ont présenté le christianisme à leurs adversaires, et comment ils ont envisagé ses rapports avec la philosophie et les autres religions en cours.

La philosophie était, au IIe siècle, le meilleur et même le seul terrain commun où pussent se rencontrer les gens éclairés, de quelque religion qu'ils vinssent. Tous les apologistes cependant ne gardèrent pas à son égard la même attitude. Encore que Tatien, Tertullien et Hermias ne condamnent pas généralement toute philosophie, mais seulement cette science orgueilleuse qui repousse Dieu, et se croit capable de résoudre seule les problèmes de notre origine et de notre destinée, on ne saurait nier qu'ils ne lui sont pas favorables, et qu'ils prennent à bafouer les philosophes un plaisir excessif[1]. Les autres apologistes, philosophes eux-mêmes avant d'être chrétiens et demeurés tels après leur conversion, ont, au contraire, plus volontiers invoqué l'autorité de la philosophie, et se sont efforcés de montrer que la religion nouvelle était pour le fond d'accord avec elle. Celui qui a le plus largement compris et exposé cette harmonie est saint Justin.

Il commence par poser en principe que le christianisme est une philosophie, la seule sûre et utile, et qu'en l'embrassant on est et on reste philosophe : Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ (*Dial.*, 8)[2]. Entre la doctrine chrétienne en effet et l'enseignement des meilleures écoles philosophiques il existe une ressemblance ou même une identité que l'on ne saurait méconnaître. Les différences qui les séparent sont des nuances plutôt

1. Tatien, 1-3; Tertullien, 46; Hermias, tout entier.
2. Tatien (35) appelle de même la doctrine chrétienne ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία.

que des oppositions (*Apol.* II, 13). La foi n'affirme sur bien des points que ce qu'ont professé Platon, Ménandre, les stoïciens ; seulement elle l'affirme plus pleinement et avec une autorité divine ; et elle ne se contente pas de l'affirmer, elle le démontre[1].

Quelle explication donner de cette ressemblance? Saint Justin en indique deux. La première qu'il a trouvée déjà dans les Juifs alexandrins, et que les autres apologistes ont accueillie à sa suite, est que les philosophes ont connu les livres de l'Ancien Testament, et y ont puisé les vérités qu'ils nous transmettent[2]. La seconde dont il est bien l'auteur, est que le Logos divin, qui a apparu à l'origine du christianisme sous la forme humaine, a de fait toujours agi et s'est continuellement manifesté dans le monde. Chez les Juifs, il s'est montré dans les théophanies, il a parlé par les prophètes et enseigné par les écrivains sacrés. Chez les païens, il a parlé aussi et a enseigné par les philosophes. Ceux-ci sans doute ne l'ont possédé que partiellement (κατὰ μέρος), et c'est pourquoi ils ont commis des erreurs, et ne sont arrivés qu'avec peine à la lumière (δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας) ; mais enfin la semence du Verbe, le Verbe séminal (σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικὸς θεῖος λόγος), déposé d'ailleurs dès le principe dans toute intelligence humaine, était en eux, et c'est grâce à son secours qu'ils ont pu découvrir les vérités qu'ils ont proclamées et dont il était pour ainsi dire le parent (συγγενές). Aussi ne saurait-il y avoir d'opposition entre la philosophie et le christianisme. Tous ceux qui ont vécu avec le Logos sont chrétiens, quand bien même, durant leur vie, on les aurait jugés athées. Tels, chez les Grecs, Socrate et Héraclite, chez les barbares,

1. Μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως (*Apol.*, I, 20).

2. *Apol.* I, 44, 59 ; TATIEN, 40 ; THÉOPHILE, II, 37, 38 ; MINUCIUS, 34 ; TERTULLIEN, 47.

Abraham, Ananias, Azarias et les autres. Tout ce qui s'est dit de bon et de juste dans le monde entier appartient aux chrétiens : Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι [1].

On voit assez la largeur d'une pareille doctrine, qui fait rentrer la philosophie dans le christianisme, et semble présenter Jésus-Christ comme continuant simplement et couronnant l'œuvre de Socrate [2]. Est-ce donc que saint Justin ne met entre la philosophie et la religion révélée qu'une différence de degré dans la manifestation de la même vérité, et pense-t-il réellement que les philosophes ont été, au sens propre, bien que dans une mesure restreinte, inspirés de Dieu? Nous ne le croyons pas. Bien qu'il ne s'exprime nulle part en effet d'une façon absolument claire, et qu'il paraisse çà et là parler du σπερματικὸς λόγος comme du Verbe personnel et increé [3], il est plus probable qu'il ne désigne en définitive par ce mot que la raison humaine, dérivation de la sagesse éternelle, mais elle-même créée et finie. Car il remarque, nous l'avons dit, que cette semence du Verbe a été déposée dans toute l'espèce humaine [4], et « autre chose, observe-t-il, est la semence et l'image d'un être communiquée suivant les forces [de celui qui la reçoit], autre chose cet être lui-même dont, par sa grâce, on reçoit la communication et la ressemblance [5] ».

Or, cette image du Verbe a permis sans doute aux philosophes de découvrir des vérités importantes, mais non pas avec la sûreté et la plénitude qu'il eût fallu. Les philosophes se sont trompés quelquefois, souvent même, soit parce qu'ils ne possédaient qu'imparfaite-

1. *Apologie* II, 13, 8, 10; *Apol.* I, 46.
2. *Apol.* I, 5.
3. *Apol.* I, 10, 46; *Apol.* II, 13.
4. *Apol.* II, 8.
5. *Apol* II, 13.

ment le Logos, soit parce que le démon, ennemi des hommes, les a induits en erreur. Mais avec le Verbe incarné la pleine lumière est venue : il n'y a donc pas lieu de s'attarder à une philosophie incomplète, à une demi-vérité qui n'a d'ailleurs jamais été capable d'éclairer le peuple et de le moraliser : c'est le christianisme qu'il faut embrasser [1].

Ainsi, tout en reconnaissant une valeur à la raison en tant que participation plus ou moins immédiate de la raison divine, saint Justin en revenait, en dernière analyse, à la thèse de la nécessité morale de la révélation. Cette thèse se trouvait confirmée par le tableau lamentable que présentait l'histoire du paganisme.

Cette histoire en effet était celle de toutes les absurdités et de toutes les turpitudes : la mythologie, si on prenait à la lettre ce qu'elle racontait des dieux, était une école d'immoralité. Les apologistes, on le comprend, n'ont pas manqué de relever ce point de vue et de le faire valoir contre leurs adversaires [2] ; mais ils ont poussé plus loin, et ont cherché d'où étaient venus dans le monde le polythéisme et l'idolâtrie. Ils en trouvent la cause morale dans les artifices du démon. C'est le démon qui, pour pervertir l'homme, le détacher de Dieu et se l'asservir, s'est efforcé de se faire passer lui-même pour dieu. Il s'est blotti dans les statues et glissé sous les images ; il s'est emparé des devins, a fait palpiter les entrailles des victimes, a dirigé le vol des oiseaux, rendu des oracles menteurs, et s'est attiré ainsi les adorations sous le couvert des idoles dont il inspirait le culte : « Aemulantur [daemones] divinitatem, écrit Tertullien, dum furantur divinationem [3]. » —

1. *Apol.* I, 9, 44, 54, 64 ; *Apol.* II, 10, 13.

2. ARISTIDE, 8-13 ; S. JUSTIN, *Apol.* II, 14 ; TATIEN, 21, 25 ; ATHÉN., *Suppl.*, 20-21 ; THEOPHILE, I, 9 ; III, 3, 8 ; MINUCIUS, 22 ; TERTULLIEN, 21.

3. TERTULLIEN, 22 ; TATIEN, 12, 16-18 ; S. JUSTIN, *Apol.* I, 54, 64 ; MINUCIUS, 27.

Quant à l'origine historique du paganisme, bien que les apologistes connaissent la théorie qui voit dans les dieux des personnifications des forces de la nature [1], ils s'arrêtent plutôt à celle qui les regarde comme des hommes fameux de l'antiquité, que l'on a honorés comme des dieux tantôt pour leurs mérites ou leurs services, tantôt et plus souvent pour leurs vices [2].

Mais les apologistes ne visaient pas seulement dans leurs écrits les païens, ils visaient aussi les Juifs. A ceux-ci revenait une large part de responsabilité dans la persécution contre les chrétiens, car ils avaient contribué à répandre les calomnies que l'on répétait sur eux, et ils continuaient à les poursuivre de leurs accusations et de leur haine [3]. D'ailleurs, en s'adressant aux Juifs, les apologistes complétaient leur démonstration de la vérité chrétienne. Contre les païens, ils établissaient l'absurdité du polythéisme et le caractère élevé et essentiellement bienfaisant du christianisme. En prenant simplement les Livres saints comme livres de la plus haute antiquité, ils allaient même plus loin et, au nom des prophéties, revendiquaient pour la religion nouvelle le droit à la croyance. L'accord de ces prophéties avec les événements prouvait leur divinité, et par contrecoup celle du christianisme. C'est le raisonnement qu'avait développé saint Justin dans sa première apologie (30-53). Mais, dans la polémique contre les Juifs, cet argument acquérait une nouvelle force, parce que, les deux partis admettant que les prophètes avaient écrit κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος [4], l'auto-

1. Aristide, 3-6, 13; Athénagore, *Supplic.*, 22; Tertullien, *Ad nationes*, II, 1; Hermias, 6.

2. S. Justin, *Apol.* I, 9; Athenagore, *Suppl.*, 28-30; Théophile, I, 10; II, 2; III, 3, 8; Minucius, 21, 23; Tertullien, 10, 11.

3. S. Justin, *Dial.*, 16, 17, 108, 122, 133; *Apol.* I, 31, 36.

4. Athénagore, *Supplic.*, 9; S. Justin, *Apol.* I, 30, 31, 36

rité de ces prophètes suffisait à trancher le débat. Or elle se trouvait en tout favorable au christianisme. Voilà ce qu'expose longuement le *Dialogue avec Tryphon* (63 sqq.) où l'auteur met en relief les circonstances des prophéties réalisées. — Toute cette argumentation de saint Justin est forte dans son ensemble, mais combien lâche souvent et insuffisante dans le détail au regard de nos exigences actuelles, il est à peine besoin de le remarquer.

Ainsi, les écrits des Juifs contiennent la vérité chrétienne : ils sont nôtres plus qu'ils ne sont à eux. Avec la nouvelle économie l'ancienne Loi qui l'avait préparée a pris fin : elle est abrogée : Israël n'est plus le peuple de Dieu : l'Israël spirituel ce sont les chrétiens [1].

§ 3. — La doctrine chrétienne dans les apologistes [2].

Quelle est la doctrine de cet Israël nouveau ? Il ne faut pas s'attendre, je l'ai remarqué, à en trouver dans les apologistes un exposé complet. Mais on en trouve des éléments qu'il importe à tous égards de relever.

Il est presque inutile d'observer d'abord que les Apologistes regardent comme également inspirés les livres de l'Ancien et les livres du Nouveau Testament, et accordent à ceux-ci, sans les mettre peut-être sur le même pied, une autorité semblable à celle des premiers. C'est le Verbe divin, dit saint Justin, qui a mû les Prophètes [3] ; mais la parole de Paul, remarque Théophile, est aussi la parole de Dieu (θεῖος λόγος, III, 14, cf. 13), et

1. S. JUSTIN, *Dialog.*, 11, 29, 43 ; *Ep. à Diognète*, IV.
2. Dans l'exposé qui suit n'est pas compris Tertullien, dont on traitera plus loin.
3. *Apol.* I, 36.

un même et unique Esprit de Dieu a parlé par tous les πνευματοφόροι (III, 12). Ils ont été comme la bouche par laquelle il s'est exprimé, la lyre dont il a fait vibrer les cordes [1].

Ce n'est cependant pas à l'Écriture que nos auteurs empruntent généralement leur idée de Dieu. Philosophes, ils s'élèvent à lui par l'argument de causalité [2] ou par l'argument téléologique [3], et le conçoivent comme transcendant et infiniment supérieur à tout ce que nous pouvons en dire ou penser : « Ideo sic eum aestimamus dum inaestimabilem dicimus... Aufer additamenta nominum et perspicies ejus claritatem [4] ». Ce qui n'empêche pas de lui donner des attributs déterminés, et de le déclarer riche éminemment de toutes les perfections physiques et morales qui se rencontrent dans la création [5].

Cette création est son œuvre : il l'a tirée du néant (ἐξ οὐκ ὄντων [6]) : non pas toutefois lui-même immédiatement, mais par son Verbe. Les apologistes éprouvent en effet la même difficulté que Platon et Philon à concilier, avec leur conception transcendante d'un Dieu infini, immuable et parfait, la création d'un monde fini imparfait et changeant. Entre le Dieu de leur philosophie et l'être contingent, il leur faut un intermédiaire. A la suite de saint Jean (I, 3), ils le trouvent dans le Verbe. Cette doctrine, qui s'appuyait ainsi sur l'Ecriture, offrait encore cet avantage de mettre en relief

1. S. JUSTIN, *Apol.* I, 36; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 9; *Cohortatio ad Gentiles*, 8.

2. ARISTIDE, 1; TATIEN, 4,5; THÉOPHILE, I, 3-7.

3. MINUCIUS, 17-19.

4. MINUCIUS, 18; ARISTIDE, 1, S. JUSTIN, *Apol.* I, 61; TATIEN, 4.

5. ARISTIDE, 1; THÉOPHILE, I, 3, 4.

6. THÉOPHILE, II, 10; S. JUSTIN, *Apol.* I, 64; *Dial.*, 11; TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 4. S. Justin parle, il est vrai, en un passage (*Apol.* I, 10; cf. 59, 67) d'une organisation du monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης qui ne serait pas une vraie création; mais il semble se référer plutôt à une opinion de Platon.

l'harmonie, brisée par la gnose, des deux ordres de la création et de la Rédemption. Le Verbe créateur était aussi le Verbe révélateur et rédempteur du Nouveau Testament.

Quelle idée les apologistes nous donnent-ils de ce Verbe? — Il y a, dans ce que nous en disent les principaux d'entre eux, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche, des éléments de valeur et de provenance différentes. Les uns, puisés dans la tradition, sont justes et exacts : ils forment comme le fond de leur enseignement. Mais sur ces éléments pris comme base les auteurs que je viens de nommer, influencés par leur philosophie platonicienne et philonienne, ont voulu asseoir des raisonnements et des théories ; et ces théories ne sont pas aussi heureuses. Elles contiennent — disons-le simplement — des erreurs qui ont joui d'une certaine fortune, mais qui d'ailleurs ont été reconnues comme telles et plus tard formellement rejetées.

Voyons d'abord les éléments traditionnels.

L'unité de Dieu est énergiquement affirmée et maintenue [1]. En Dieu cependant on distingue trois termes, le Père, le Verbe ou le Fils et l'Esprit-Saint [2]. Nous reviendrons sur ce point. Le Père est le Dieu par excellence, ὁ ὄντως θεός [3], mais le Verbe aussi est Dieu. Les chapitres 56 à 62 du *Dialogue avec Tryphon* sont tout entiers consacrés à établir qu'à côté du Dieu suprême il y a un autre Dieu qui n'est pas un ange, mais vraiment Dieu : θεὸς καλεῖται, καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται (58). Ce n'est pas, chez les apologistes, expression fugitive : c'est enseignement conscient et réfléchi.

1. S. Justin, *Dial.*, 11 ; Tatien, 5 ; Athén., *Suppl.*, 4 ; Théophile, III, 9 ; Minucius, 18, 19.
2. S. Justin, *Apol.* I, 6, 13 ; Athén., *Suppl.*, 12, 24 ; Théophile, I, 7 ; II, 15, 18.
3. S. Justin, *Apol.* I, 13.

Le Verbe est préexistant et antérieur à toute créature : il est Dieu avant la création : πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν [1]. Lui-même par conséquent n'est pas une créature, κτίσμα ou ποίημα. Si on lui appplique trop souvent le texte des Proverbes (VIII, 22) : Κύριος ἔκτισέ με — par exemple saint Justin, *Dialog.*, 61, — le terme le plus fréquemment employé pour marquer son origine est celui de γεννᾶν [2]. Le Verbe n'est pas fait ni créé : il est engendré. Et étant ainsi engendré, il est Fils de Dieu. La filiation divine est rapportée par saint Justin non pas à l'Incarnation — comme peut-être en saint Ignace — mais à une génération qui précède la création. Le Verbe qui sera plus tard Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le seul qui soit fils éminemment : Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (θεοῦ) ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων (*Apol.* II, 6).

Dès lors, et en vertu de cette génération, le Fils est distinct du Père. Cette distinction est mise plus ou moins en relief chez les apologistes : saint Justin y insiste vivement. Le Fils est autre par rapport au Dieu créateur, autre par le nombre, bien que d'accord avec lui : ἕτερός ἐστι τοῦ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (*Dial.*, 56). Il ne s'en distingue pas seulement par le nom, comme la lumière se distingue du soleil, mais il est numériquement quelque chose d'autre : ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι (*Dial.*, 128). Tatien et Athénagore usent d'expressions équivalentes [3], et l'on connaît la célèbre distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός de Théophile d'Antioche, le premier qui l'ait appliquée au Verbe divin (II, 22).

Ainsi donc le Verbe est vraiment Dieu, Fils de Dieu,

1. S. Justin, *Dial.*, 56, 48, 61 ; Tatien, 5 ; Athén., *Suppl.*, 10 ; Théophile, II, 10, 22.

2. S. Justin, *Dial.*, 61 ; *Apol.* I, 22, 23 ; *Apol.* II, 6 ; Tatien, 5, 7 ; Athén., *Suppl.*, 10 ; Théophile, II, 10, 22.

3. Tatien, 5 ; Athén., *Suppl.*, 10.

engendré de lui et réellement distinct du Père. C'est tout le fond de la définition de Nicée, et il suffirait pour l'obtenir d'appliquer à ces prémisses une logique sûre et une terminologie précise. Nos auteurs ne l'ont pas fait. Leur pierre d'achoppement a été le problème de la création. Dieu est éternel, immuable : à un moment donné cependant il a créé au dehors. Il y a donc eu en lui quelque chose de changé? Oui, il semble qu'ils le croient : il y a eu la prolation ou la génération du Verbe.

Éternellement le Verbe était en Dieu : celui-ci a toujours été λογικός : ils l'admettent [1]. Comment le Verbe existait-il en Dieu? Comme personne distincte du Père, ou comme simple puissance, comme raison immanente? Les apologistes ne répondent pas clairement. On a signalé dans saint Justin deux passages (*Apol.* II, 6; *Dial.*, 61) en faveur du second sentiment; mais ils sont trop peu explicites pour qu'on puisse sûrement les interpréter en ce sens. Le saint docteur remonte jusqu'avant la création : il regarde le Verbe comme Dieu personnel avant toutes choses créées (*Dial.*, 48, 61, 62); il ne va pas au delà : c'est pour lui l'éternité pratique. Tatien est encore moins affirmatif que son maître sur l'existence personnelle et éternelle du Logos. Au commencement, dit-il, Dieu est seul; il possède seulement en lui sa λογικὴ δύναμις qu'il profère au moment de la création (5). Même obscurité, ou plutôt mêmes formules inquiétantes dans Athénagore (10) et dans Théophile d'Antioche (II, 10, 22). Celui-ci semble même faire un pas vers l'erreur avec sa théorie des deux états du Logos d'abord enfermé dans les entrailles du Père (ἐνδιάθετος), et là simplement son intelligence et son sentiment (νοῦς καὶ φρό-

1. TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 10.

νησις), puis proféré par lui au dehors (προφορικός).

Quoi qu'il en soit, et que nos apologistes aient regardé ou non le Verbe comme distinct réellement du Père de toute éternité, c'est avant la création et pour la création qu'ils le font proférer, engendrer par le Père ; que, dans leur système, le *Verbe* devient *Fils*. On a voulu interpréter leurs paroles dans le sens d'un simple rapport nouveau établi *ad extra* par l'acte créateur entre le Verbe et les êtres créés eux-mêmes : mais cette explication ne rend pas compte des textes. Ces textes supposent qu'au moment de la création un changement s'est produit dans l'état intérieur du Logos. Dieu a besoin du Logos pour créer, pour produire et atteindre le contingent, l'extérieur, l'imparfait, le muable. Il le tire donc en quelque sorte de son sein : il l'engendre et le profère pour être son instrument et son organe dans l'acte créateur : Γεννώμενος (ὁ υἱὸς) ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε ὁ θεός (S. JUSTIN, *Apol.* II, 6; cf. *Dial.*, 61). — Προπηδᾷ, προελθών (TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 10). — Ἐγέννησεν (θεὸς) αὐτὸν (τὸν λόγον) μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. — Τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν (THÉOPHILE, II, 10, 22). Le Verbe, ainsi produit pour être l'aide de Dieu (ὑπουργός) dans la création, est en un sens le premier-né de cette création : πρωτότοκος πάσης κτίσεως (THÉOPHILE, II, 10, 22), l'ἔργον πρωτότοκον (TATIEN, 5).

C'est la doctrine de la génération temporelle du Logos : le Verbe, éternellement *Verbe*, n'est devenu *Fils* qu'à un moment déterminé, celui qui a précédé la création. Mais cette prolation, remarquons-le encore, est une vraie *génération*, ce n'est pas une production *ex nihilo*. Le Fils n'a pas été fait, remarque Athénagore, comme quelque chose qui n'existait pas auparavant (οὐχ ὡς γενόμενον, *Suppl.*, 10) : il partage la nature du

Père qui l'engendre. Le mot γεννᾶν est celui qui revient le plus souvent pour caractériser son origine [1].

Est-ce donc que par cette génération le Fils se trouve séparé du Père, que celui-ci soit privé de son Verbe, ou que sa substance soit partagée? Nullement. Le Verbe, écrit Tatien, « provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire, et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Logos, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Logos celui qui l'avait engendré (οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα). Moi-même, par exemple, je vous parle et vous m'entendez, et moi qui m'adresse à vous je ne suis pas privé de mon logos, parce qu'il se transmet de moi à vous; mais en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous (5) [2] ». Voilà exactement ce que répète saint Justin (*Dial.*, 61, 128) et ce que supposent Athénagore (*Suppl.*, 10) et Théophile (II, 22). On trouve là l'origine du φῶς ἐκ φωτός de Nicée.

Néanmoins, et comme la création est l'œuvre de la volonté divine, nos apologistes nous représentent également la génération du Verbe comme le fait de la volonté du Père. Ils n'affirment pas, il est vrai, qu'elle vient de sa volonté *libre*, mais ils affirment qu'elle vient de sa volonté et de sa puissance (δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ [3]).

1. Tatien est cependant ici moins décisif.
2. La traduction de ce morceau est celle de M. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien.*
3. S. Justin, *Dial.*, 71, 127, 128; Tatien, 5.

Et de là une subordination du Verbe et du Fils au Père, non pas seulement en tant qu'homme après l'Incarnation, mais en tant que Verbe et Dieu. Le Fils est le ministre du Père ; « il n'a jamais fait que ce que le Créateur du monde, au-dessus de qui il n'est point d'autre Dieu, a voulu qu'il fît et qu'il dît ». « Il est sous les ordres du Père et préside à l'exécution de ses desseins. » Il est Dieu et Seigneur sans doute, mais « sous le Créateur de tout (ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων) » ; et c'est cette harmonie de volonté qui maintient, malgré la distinction numérique, l'unité que les gnostiques voudraient rompre : ἕτερος... ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ [1].

Enfin, de ce que le Verbe est proféré pour la création, il suit qu'il possède, pour entrer en contact avec le fini et le contingent, des aptitudes qui manquent au Père. Celui-ci, Dieu incommensurable et transcendant, ne saurait ni apparaître sur la terre, ni être présent dans un lieu déterminé, et aussi ne saurait-on lui rapporter les théophanies de l'Ancien Testament. Mais le Verbe, lui, peut se manifester, être vu, contenu dans un lieu, et c'est de lui qu'il est en effet question dans les récits bibliques [2]. Ce dernier trait, qui met entre le Père et le Fils une aussi profonde dissemblance, nous conduit fort loin, comme on le voit, de la doctrine du consubstantiel ; mais il montre aussi avec évidence que les défaillances doctrinales des apologistes ont leur source dans leur philosophie, dans les conséquences qu'ils ont tirées, avec Platon et Philon, de l'absolue transcendance de Dieu. De là viennent et l'erreur de la génération temporelle et celle de la subordination et de l'infériorité du Logos. Le Fils, devant être l'instrument divin de la création, devait aussi n'exister qu'avec elle et se rap-

1. S. Justin, *Dial.*, 56, 126, 60, 61, 127 ; *Apol.* I, 13.
2. S. Justin, *Dial.*, 60, 127 ; Théophile, II, 22.

procher du créé en quelque façon. La philosophie de nos auteurs ne leur a pas fait méconnaître en eux-mêmes les éléments traditionnels, mais elle leur en a dissimulé la portée et voilé les conséquences.

Dans cette construction philosophique, observe M. Harnack[1], il n'y a point de place pour la personne du Saint-Esprit. Sans doute; mais les apologistes, ne l'oublions pas, n'empruntent pas leur dogme précisément à la philosophie. Ils connaissent donc l'Esprit-Saint, l'Esprit prophétique, l'image et la similitude de Dieu (θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις), une portion de Dieu (θεοῦ μοῖραν), le diacre du Dieu souffrant (διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ)[2]. On a accusé Athénagore de n'avoir pas assez distingué le Saint-Esprit du Père ; et il est vrai qu'il en fait un écoulement (ἀπόρροια) de Dieu, et qu'il établit entre eux le même rapport qu'entre la lumière et le feu, entre le rayon et le soleil[3], rapport que saint Justin précisément jugeait insuffisant pour marquer la distinction réelle des personnes (*Dial.*, 128). Mais ces difficultés, dont il est impossible d'ailleurs de mesurer exactement la portée, ne sauraient prévaloir contre les textes formels où Athénagore, à côté du Père et du Fils, nomme l'Esprit-Saint comme troisième terme au même titre que les deux autres, et, bien plus, remarque que si ces trois termes sont unis dans la puissance, ils se distinguent par le rang : τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν[4]. — Un reproche analogue — celui de confondre l'Esprit-Saint avec le Verbe — a de même été adressé par Petau[5] à Théophile d'Antioche. Il se fonde sur ce que Théophile donne à l'un et à l'autre le nom de Sagesse (σοφία), et leur attribue in-

1. *Lehrb. der DG.*, I, p. 489.
2. S. Justin, *Apol.* I, 6, 13; Tatien, 7, 12, 13.
3. *Supplic.*, 10, 24.
4. *Supplic.*, 10, 12, 24.
5. *De Trinitate*, lib. I, cap. III, 6.

différemment l'inspiration des Prophètes[1]. Mais l'objection n'est pas plus décisive; car Théophile, en d'autres passages (I, 7, 11, 18), énumère les trois termes θεὸς, λόγος, σοφία, et au livre II, 15, nous dit expressément — il est le premier à employer le mot — qu'ils constituent une trinité (τριάς).

On trouve donc dans les apologistes l'ébauche d'une doctrine trinitaire. Celui qui l'a le mieux résumée, et qui a marqué le mieux l'unité à la fois et la distinction des personnes est Athénagore. Les chrétiens, remarque-t-il, connaissent « un Dieu et son Verbe, quelle est l'union du Fils avec le Père, quelle est la communication du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ceux qui sont ainsi unis, l'Esprit, le Fils, le Père » (*Supplic.*, 12). « Le Père et le Fils ne font qu'un : le Fils est dans le Père, le Père dans le Fils dans l'unité et la puissance de l'Esprit... Comment, après cela, ne pas s'étonner d'entendre appeler athées des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, et qui montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang » (*Supplic.*, 10)?

La christologie ne rentrait pas dans le cadre de la discussion des apologistes contre les païens. Aussi est-elle chez eux fort pauvre, si l'on excepte saint Justin. Aristide se contente de résumer l'histoire de Jésus-Christ d'après l'Evangile[2]. Tatien n'a que deux mots, le premier, déjà cité, où il est question du Dieu souffrant (13); le second qui désigne Jésus-Christ comme θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ (21). L'Épître à Diognète connaît également le Sauveur comme Dieu (VII, 4, 8, 9), fils propre et unique de Dieu (IX, 2; X, 2), qui étant

1. *Ad Autolyc.*, comparez II, 10, 15 avec II, 22, et II, 10 avec II, 30, 33.
2. Texte syriaque, 2; texte grec, 15.

Verbe toujours est devenu Fils aujourd'hui (xi, 4, 5 : peut-être écho de la doctrine qui regarde la filiation divine comme acquise par la naissance humaine). Ce verbe s'est fait homme parmi les hommes (vii, 4), nous a appris à connaître Dieu (viii, 1) et nous a sauvés, parce qu'en lui seul juste l'iniquité d'un grand nombre a été cachée : « O douce substitution (ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς) ! s'écrie l'auteur, ô impénétrable invention ! ô bienfaits inespérés, que l'iniquité d'un grand nombre soit cachée dans un seul juste, et que la justice d'un seul justifie un grand nombre de pécheurs ! » (ix, 5).

Saint Justin est plus complet[1]. Il ne se contente pas, comme il l'a fait en argumentant contre les païens et les Juifs, de démontrer par les prophéties la mission divine de Jésus-Christ : il envisage l'Incarnation et la Rédemption en elles-mêmes, dans leur nature et leurs conséquences.

Il remarque d'abord l'identité du Verbe, du Fils de Dieu et de Jésus-Christ : Jésus-Christ est le Verbe, le Fils de Dieu fait chair (σαρκοποιηθείς), devenu homme[2]. Il était corps et Logos et âme (σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή, *Apol.* ii, 10). Le saint docteur affirme indirectement ainsi sa foi en l'unité personnelle de Jésus-Christ.

Le corps de Jésus a été réel, sa naissance virginale[3] : saint Justin établit ce dernier point par le texte d'Isaïe, vii, 14 : *Ecce Virgo concipiet*[4]. Jésus n'en reste pas moins de notre race, de la race de Jessé, de Juda, de Jacob, d'Abraham ; ayant passé, comme nous, par les infirmités de l'enfance et les croissances de l'âge ; passible et souffrant comme nous, δηλῶν διὰ τούτων ὅτι ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται ; sujet, comme nous, à

1. V. L. Feder, *Justins des Martyr. Lehre von Jesus Christus*, Freiburg i. B., 1906.
2. *Contra Marcionem*, ap. Irenaeum, iv, 6, 2 ; *Apol.* i, 5, 23, 32, 46, 63 ; *Apol.* ii, 6 ; *Dial.*, 45, 48, 63, 84.
3. *De resurrectione*, 1, 2 ; *Apol.* i, 22, 31, 32 ; *Dial.*, 45, 63, etc.
4. *Apol.* i, 33 ; *Dial.* 43, 66.

la peur et à la crainte [1]. On a accusé saint Justin (Semisch, Neander), en s'appuyant sur la deuxième apologie, 10 (v. supra), de n'avoir pas admis en Jésus-Christ d'âme raisonnable, et d'en avoir fait remplir les fonctions par le Verbe. Mais, outre que dans ce passage, le saint docteur peut avoir donné au mot ψυχή un sens plus large que celui d'âme animale, l'accusation vient échouer contre le texte du *Dialogue* (105), où le Sauveur nous est représenté rendant sur la croix son πνεῦμα, et priant pour que son âme ne tombât pas, comme les nôtres, au pouvoir des puissances infernales. On y peut joindre celui du chapitre 72 sur la descente de Jésus-Christ aux enfers.

Cependant, en devenant homme, le Verbe n'a pas cessé d'être Dieu, et il n'avait pas besoin de l'effusion du Saint-Esprit pour compléter les dons qui étaient en lui [2]. Les noms qu'il a reçus et qu'il reçoit indiquent qu'il est à la fois Dieu et homme. Comme homme, il est le juste par excellence : il est aussi le prêtre éternel de Dieu, notre prêtre [3].

La sotériologie de saint Justin est moins développée que sa christologie. Il serait exagéré cependant de dire, ainsi qu'on l'a fait, que l'idée de l'expiation et de la *substitutio vicaria* ne se rencontre pas du tout dans ses ouvrages. Non seulement le saint docteur répète que Jésus-Christ a souffert pour nous, pour nous racheter [4], mais il remarque que tous les hommes étant soumis à la malédiction pour leurs péchés, le Père a voulu que son Christ reçût en lui les malédictions de tous. Non que ce Christ ait été maudit de Dieu en effet, mais c'est nous qui

1. *Apol.* I, 31, 32; *Dial.*, 43, 46, 78, 84, 88, 99, 100, 103, 104, 111, 113, 125.
2. *Dial.*, 87, 88.
3. *Dial.*, 126, 17, 1G2, 110, 96, 115.
4. *Apol.* I, 63; *Dial.*, 41, 134.

l'étions, et il a souffert pour le genre humain[1]. L'auteur observe encore que la mort est la conséquence du péché, que Jésus-Christ l'a soufferte cependant non pour lui, mais pour les hommes[2]; d'où il suit bien que le Sauveur a pris sur lui la peine du péché et a détruit par là et le péché et la mort.

Au-dessous de Jésus-Christ, les apologistes mettent les anges, créés avant l'homme, intelligents et libres[3]. Athénagore (*Suppl.*, 10) en fait les ministres de Dieu pour le gouvernement du monde. Dans un passage bien connu (*Apol.* I, 6), saint Justin les nomme entre le Fils et le Saint-Esprit. Mais outre que le passage est unique, cet ordre s'explique par la remarque du saint docteur que le nom d'ange a souvent été donné au Fils, et par le but qu'il se propose, qui est simplement d'établir que les chrétiens ne sont pas des athées. Le texte prouve en tout cas que les anges étaient alors l'objet d'un culte (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν). Plusieurs de ces anges n'étaient pas restés dans la voie droite. Les uns avaient péché avec les filles des hommes; d'autres s'étaient rendus coupables de divers méfaits[4]. Entre tous, le diable ou Satan est le plus pervers, l'ennemi spécial de Dieu, l'auteur de la chute d'Adam[5].

Dans l'homme les apologistes distinguent deux éléments, l'âme et le corps. On a même accusé saint Justin, sur le chapitre 10 du fragment *De resurrectione*, d'en distinguer trois, car il y écrit que le corps est la maison de l'âme, l'âme celle de l'esprit : οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. L'ensemble de ses ouvrages le représente cependant plutôt comme dichotomiste[6]. Le

1. *Dial.*, 95.
2. *Dial.*, 88.
3. Tatien, 7; S. Justin, *Dial.*, 88.
4. S. Justin, *Apol.* II, 5; Athén., *Suppl.*, 24.
5. S. Justin, *Apol.* I, 28; *Dial.*, 103; Athén., *Suppl.*, 24.
6. *De resurrectione*, 7, 8, 9; *Apol.* I, 8; II, 10; *Dial.*, 105.

πνεῦμα dont il est ici question n'est pas l'âme raisonnable, le νοῦς, c'est plutôt l'Esprit de Dieu, principe de vie surnaturelle. On a de même observé que les apologistes en général, et en particulier saint Justin, relèvent bien haut la liberté humaine [1] et font peu de part à la grâce. Cette attitude s'explique par les nécessités de la polémique et par la philosophie dont ils s'inspirent. Il n'est pas vrai d'ailleurs que la doctrine de la grâce n'occupe aucune place, au moins dans les ouvrages de saint Justin. Il suppose en maint endroit la nécessité du secours divin [2].

Le point plus faible peut-être de l'anthropologie des apologistes est leur doctrine sur l'immortalité naturelle de l'âme. Saint Justin la nie formellement : dans son opinion, l'immortalité est une récompense pour les âmes justes, pour les pécheresses un châtiment [3]. Tatien (13) est d'un avis analogue. Théophile remarque que beaucoup regardent l'âme comme immortelle parce qu'elle est un souffle de vie. Pour lui, il pense que l'*homme* n'a été créé ni immortel ni mortel : il devait être l'un ou l'autre suivant qu'il obéirait ou désobéirait à Dieu. Il a désobéi et est devenu mortel. Mais Dieu, par miséricorde, lui offre encore la vie qu'il peut mériter en observant sa loi [4].

Le même Théophile enseigne clairement la chute originelle [5]. D'autre part saint Justin nous dit que les péchés en général sont effacés par le baptême et la pénitence [6].

1. S. JUSTIN, *Apol.* I, 28, 43, 61 ; *Apol.* II, 14 ; *Dial.*, 88, 102, 141 ; TATIEN, 7 ; THÉOPHILE, II, 27.
2. *Apol.* I, 10, 61, 65 ; *Apol.* II, 10 ; *Dial.*, 47, 95, 119.
3. *Dial.*, 5, 6.
4. *Ad. Autolyc.*, II, 19, 27 ; cf. 24. L'*Épître à Diognète* (VII, 8) admet l'immortalité naturelle de l'âme.
5. *Ad Autolyc.*, II, 17, 25 ; Cf. S. JUSTIN, *Dial.*, 88. A remarquer que THÉOPHILE, II, 25, admet qu'Adam a été créé enfant (νήπιος).
6. *Apol.* I, 61 ; *Dial.*, 14 ; THÉOPHILE, II, 16.

Le baptême est une illumination (φωτισμός) : il se donne au nom des trois personnes divines. Son effet est de nous régénérer (ἀναγέννησις, παλινγεννεσία) et de nous remettre nos fautes. Sans lui il n'y a pas de salut[1].

Sur l'Eucharistie et le service divin on connaît la précieuse description que nous a laissée saint Justin dans sa première apologie (65-67). Le pain et le vin mêlé d'eau sont la matière de l'Eucharistie[2]; le président (ὁ προεστώς) de l'assemblée les consacre avec les paroles mêmes de Jésus-Christ. Dès lors, ce n'est point un pain et un breuvage commun : c'est la chair et le sang de Jésus incarné, comme il a été lui-même chair et sang pour notre salut. Cette Eucharistie est distribuée à ceux qui sont présents et portée aux absents par les diacres. La célébration des mystères a lieu le dimanche : elle est accompagnée de prières, de l'action de grâces du célébrant, du baiser de paix, de la lecture des commentaires des Apôtres ou des écrits des prophètes, de l'instruction et exhortation du président de l'assemblée, et enfin des offrandes des fidèles pour les pauvres et les indigents. Au chapitre 41 de son *Dialogue*, saint Justin, rappelant les paroles de Malachie, I, 10-12, dit expressément que l'Eucharistie offerte par les chrétiens est un sacrifice (θυσία)[3].

La doctrine eschatologique couronne tout cet enseignement. Il y a, remarque saint Justin, deux avènements de Jésus-Christ annoncés par les Prophètes,

1. S. Justin, *Apol.* I, 61, 66; *Dial.*, 44; Théophile, II, 16.

2. C'est à tort que M. Harnack a soutenu que S. Justin n'admettait pas le vin comme matière de l'Eucharistie (*Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans les *Texte und Unters.*, VII, 2, Leipzig, 1891). Cf. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz, 1903.

3. Notons ici, comme se rapportant aux charismes ecclésiastiques, le pouvoir de chasser les démons dont les apologistes témoignent que jouissaient au moins certains chrétiens de leur temps (S. Justin, *Apol.* II, 6, 8; Tatien, 10; Théophile, II, 8).

l'un dans l'humilité de l'Incarnation, l'autre dans la gloire, avec l'armée des anges [1]. Au second avènement trouvera place la résurrection des corps. On sait que saint Justin et Athénagore ont composé chacun un traité pour établir ce dogme et réfuter les objections qu'on y faisait. Les autres apologistes, Tatien (13), Théophile (II, 14, 15), Minucius Félix (34) le mentionnent également. — Cette résurrection, continue saint Justin, sera suivie pour les élus d'un règne de mille ans sur la terre. Il ajoute, il est vrai, comme je l'ai remarqué ailleurs, que beaucoup de chrétiens orthodoxes n'admettent pas cette opinion ; mais pour sa part, il y tient et accepte sans hésiter la dilation, qu'elle entraînait, de la vision béatifique pour les justes [2]. Sa pensée est qu'à la mort les âmes des justes et des prophètes sont tombées au pouvoir des puissances infernales, et que nous devons prier pour que les nôtres n'y tombent pas à leur tour [3].

Saint Justin est le seul, parmi nos auteurs, à parler du *millenium*. Mais tous enseignent le jugement, les récompenses et les peines futures. Éternel sera le bonheur des élus [4] ; éternels aussi seront les châtiments et le feu qui tourmenteront les réprouvés dans leur corps et dans leur âme [5]. Quant au monde matériel, il périra dans un embrasement général [6].

1. *Apol.* I, 52 ; *Dial.*, 49, 110.
2. *Dial.*, 80, 81.
3. *Dial.*, 105.
4. S. Justin, *Dial.*, 45, 120.
5. S. Justin., *Apol.* I, 8, 28 ; *Dial.*, 45, 120, 130 ; Tatien, 5 ; Minucius, 35 ; *Épître à Diognète*, X, 7.
6. S. Justin, *Apol.* II, 7 ; Minucius, 34.

CHAPITRE VI

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'HÉRÉSIE. SAINT IRÉNÉE [1] ET MÉLITON.

Pendant que les apologistes travaillaient à conjurer la persécution extérieure et à poser le christianisme en face de la philosophie et du paganisme, d'autres écrivains s'occupaient à réfuter les erreurs doctrinales qui menaçaient la foi de l'Église, et surtout la plus considérable d'entre elles, le gnosticisme. On leur a donné le nom de Pères *antignostiques*. De ce

1. L'édition citée est celle de D. MASSUET dans *P. G.*, VII. — H. ZIEGLER, *Irenaeus, der Bischop von Lyon*, Berlin, 1871. R. A. LIPSIUS, *Die Zeit des Irenaeus von Lyon*, dans l'*Historisch Zeitschrift*, tom. XXVIII, 1872. FR. BOEHRINGER, *Irenaeus der Bischop von Lugdunum*, 2e édit., Stuttgart, 1873. A. DUFOURCQ, *Saint Irénée*, Paris, 1904. J. WERNER, *Der Paulinismus des Irenaeus*, Texte und Untersuch., Bd. VI, 2, Leipzig, 1889. FR. X. FUNK, *Des Primat der römischen Kirche, nach Ignatius und Irenaeus*, dans les *Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuch.*, t. I, 1897. A. HARNACK, *Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Wissen. zu Berlin*, 1893. J. CHAPMAN, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, t. XII, 1895. A. CAMERLIJNCK, *S. Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896. J. KUNZE, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, Leipzig, 1891. L. DUNCKER, *Des hl. Irenaeus Christologie*, Göttingen, 1843. J. KOERBER, *S. Irenaeus de gratia sanctificante*, Wirceburgi, 1865. G. MOLWITZ, *De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate*, Dresdae, 1874. L. HOPFENMÜLLER, *S. Irenaeus de Eucharistia*, Bambergae, 1867. M. KIRCHNER, *Die Eschatologie des Irenaeus*, dans les *Studien und Kritiken*, tom. XXXVI, 1863. E. KLEBBA, *Die anthropologie des hl. Irenaeus*. Münster in W., 1894. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

nombre sont saint Irénée, saint Hippolyte et Tertullien. Mais ces deux derniers devant être étudiés ailleurs, parce que leur activité s'est dépensée à d'autres travaux, c'est sur l'évêque de Lyon que nous concentrerons ici presque exclusivement notre attention.

Saint Irénée est un asiate. Il appartient, par son origine, à ce groupe d'écrivains de l'Asie Mineure dont les vues théologiques offrent entre elles assez de ressemblance pour qu'on ait pu parler d'une *école asiatique*, qui a compté des noms célèbres, mais dont les écrits se sont malheureusement presque entièrement perdus : Méliton, évêque de Sardes, Apollinaire d'Hiérapolis, Rhodon, Miltiade, Apollonius, l'adversaire du montanisme, d'autres encore. De ces auteurs saint Irénée est le plus connu, le seul dont un ouvrage entier nous soit resté. Méliton n'a laissé que des fragments qui méritent toutefois autre chose que l'oubli.

Le grand traité de saint Irénée *Contre les hérésies* — plus complètement Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως — composé entre les années 176-199, est dirigé contre les gnostiques et plus spécialement contre les valentiniens ; mais il formule des principes généraux qui portent plus loin que cette polémique particulière, et qui l'ont fait, de tout temps, regarder comme la réfutation anticipée de toutes les hérésies.

Au moment où l'auteur le composait, le canon du Nouveau Testament venait de se fixer d'une façon ferme et dans son sens exclusif, soit à Rome, soit dans l'Asie Mineure. Ce n'est pas qu'il n'y eût çà et là, et sur tel ou tel livre, des hésitations — saint Irénée lui-même parle comme d'Écritures inspirées du *Pasteur* d'Hermas et de l'*Épître de saint Clément* (IV, 20, 2; III, 3, 3) [1] ; — mais le principe était posé et les limites

1. Ses expressions ne prouvent cependant pas qu'il les regardât comme canoniques, cf. HARNACK *Lehrb. der DG.*, I, 339, note 1.

étaient dans l'ensemble nettement tracées. L'évêque de Lyon cite ou connaît tous les livres du canon actuel, sauf l'*Épître à Philémon* qu'il ne cite pas, et la deuxième *Épître de saint Pierre* qu'il a peut-être ignorée. L'*Épître aux Hébreux* est la seule dont il ait rejeté l'autorité, bien qu'il l'ait connue et même citée[1].

Or les Écritures, déclare Irénée, sont parfaites « puisqu'elles ont été dictées par le Verbe de Dieu et son Esprit » (II, 28, 2); les quatre Évangiles en particulier décident de la foi et sont la norme de la vérité (III, 1). Et néanmoins ce n'est pas à l'Écriture, en dernière analyse, qu'il en faut appeler contre les gnostiques, — d'abord parce qu'ils ont répandu eux-mêmes une masse d'œuvres apocryphes qu'ils prétendent inspirées (I, 20, 1); — ensuite, parce que lisant les Écritures authentiques sans amour de la vérité, ils n'en sont pas convaincus (III, 11, 7); — enfin, parce qu'ils les interprètent à leur fantaisie (II, 10, 2, 3; III, 12, 7; 21, 3) et soulèvent contre elles d'incessantes difficultés (III, 2, 1). Contre ces incorrigibles ergoteurs il faut s'appuyer sur une règle de foi plus simple. Cette règle de foi est le symbole, le κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής que chacun a reçu au baptême (I, 9, 4), que l'on peut bien plus ou moins parfaitement comprendre et expliquer, mais que l'on ne saurait changer (I, 10, 3).

Où se trouve ce symbole? — Dans l'Église. Dans l'Église on en trouve la formule, et l'on trouve aussi la vraie foi dont il est le résumé et la prédication fidèle qui l'explique; dans l'Église qui a reçu ces

1. Photius, *Bibl.*, cod. 232; cf. *Adv. haer.*, II, 30, 9; Eusèbe, *H. E.*, V, 26. Voir sur tout ceci A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, pp. 103 suiv. Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1901, 2e édit., 1904.

choses, par une succession ininterrompue de ses pasteurs, des apôtres eux-mêmes; dans l'ensemble des Églises-mères qui peuvent montrer le catalogue de leurs évêques remontant jusqu'aux origines chrétiennes; dans l'enseignement des pasteurs actuels à qui sont parvenues, par tradition, les vérités qu'ils nous prêchent et qui, par le *charisma veritatis certum* dont ils jouissent, conservent intégralement le dépôt de ces vérités divines. C'est à eux que doit s'adresser quiconque veut s'en informer d'une façon certaine; à eux qu'il faut demander l'explication diligente et exacte des Écritures (III, 3, 1, 4; IV, 26, 2, 5; IV, 33, 8; cf. IV, 32, 1; IV, 26, 5). Toute la vérité religieuse a été par les apôtres confiée à l'Église. L'Église a reçu, pour la garder et la répandre sans erreur, les arrhes de l'incorruptibilité, le Saint-Esprit: c'est donc d'elle, de la prédication de ses évêques qu'il la faut recevoir, et il est inutile de la chercher ailleurs : « Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia quae sunt veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae » (III, 4, 1). « Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis in Deum... Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia : Spiritus autem veritas » (III, 24, 1 ; cf. V, 20, 1).

Le critère dernier de la vérité se trouve donc dans l'enseignement de l'Église; et dès lors, pour décider entre hérétiques et orthodoxes, il faut voir quel est

l'enseignement des Églises particulières qui composent l'Église universelle, et plus spécialement de celles qui remontent, par la succession de leurs pasteurs, jusqu'aux apôtres (III, 3, 1). Mais, comme il serait trop long de les parcourir toutes, il suffira d'examiner quel est l'enseignement de l'Église de Rome. Avec elle en effet, à cause de sa primauté prépondérante, il est nécessaire que toutes les autres s'accordent. En elle et par elle les fidèles partout dispersés ont conservé la tradition venue des apôtres : « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui, quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per coecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio » (III, 3, 2).

Telle est, brièvement résumée, la suite du fameux témoignage de saint Irénée sur l'autorité doctrinale de l'Église en général et de l'Église romaine en particulier. Cette autorité est infaillible : elle est l'apanage des évêques, et a pour condition matérielle que ces évêques soient rattachés aux apôtres par une succession ininterrompue : mais elle est, en dernière analyse, le fait de l'Esprit de vérité vivant dans l'Église, et garantissant l'intégrité de sa foi et l'inerrance de ses enseignements.

Voyons maintenant en détail la théologie de l'évêque de Lyon.

Nous ne sommes en état de vraiment connaître Dieu que par la révélation qu'il nous fait de lui-même (iv, 6, 4). Or il s'est révélé par son Verbe (iv, 6, 5; iv, 20, 4, 5). Malgré cela nous ne saurions exprimer sa grandeur : quelques perfections que nous proclamions en lui, il reste toujours ineffable : « Est autem et super haec et propter haec ineffabilis » (ii, 3, 3, 4; cf. 8; i, 12, 2).

Ce Dieu suprême est le Créateur : c'est à tort que les gnostiques le distinguent du démiurge (ii, 1, 1; iii, 9-15, etc.). Il est à la fois le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'unique Dieu à la fois juste et bon (iii, 9-15; iii, 25, 1-4; iv, 9-15). On croit sans doute apercevoir dans la nature des dissonances et du désordre : en réalité et en somme, il y a consonance et harmonie (ii, 25, 2).

Cependant, dans ce Dieu unique saint Irénée compte trois termes, le Père, le Fils et l'Esprit (i, 10, 1; iv, 20, 1, 3; iv, 7, 4; ii, 28, 6, etc.). Le passage allégué (iii, 18, 3) pour prouver qu'il confond le Fils et le Saint-Esprit, non plus que le nom de *Sapientia* qu'il donne souvent au Saint-Esprit, ne sauraient prévaloir contre les textes formels.

Sur le Verbe considéré en dehors de l'Incarnation, notre auteur est plutôt sobre. Homme de tradition, ayant à lutter contre des adversaires qui multipliaient les systèmes sur les générations et les opérations divines *ad intra,* il s'enferme dans la doctrine pure et s'interdit toute spéculation. Au nom de *Verbe* il préfère généralement celui de *Fils*.

Le Fils est Dieu, vraiment Dieu (iii, 6, 1, 2). Comme plus tard saint Athanase, saint Irénée voit dans cette divinité une condition de la Rédemption telle qu'il la

conçoit. Ce Fils identique au Verbe (ii, 28, 6; iii, 18, 2; cf. iii, 16, 6) est engendré par le Père (ii, 28, 6), et cette génération est éternelle : « Semper autem coexistens Filius Patri » (ii, 30, 9). « Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistens Deo sicut proprium ejus Verbum » (ii, 25, 3; cf. iii, 18, 1). Ainsi Irénée repousse la doctrine de la génération temporelle : il ne veut ni de la *projection au dehors* (προβολή) des gnostiques ni des théories des Apologistes. A la question : comment le Fils est-il né? il répond simplement que le Père et le Fils seuls le savent, et que les gens qui prétendent donner sur cela des explications, et qui assimilent la prolation du Verbe à celle de la parole humaine n'ont pas le sens commun : « Non sunt compotes suî. — Quasi ipsi obstetricaverint! » (ii, 28, 6; cf. ii, 13, 8).

Le propre du Fils n'est pas de créer — bien qu'il soit « la main » de Dieu par laquelle celui-ci crée (iv, 20, 1; v, 6, 1) —, mais plutôt de révéler le Père. Il est dans le Père et le Père est en lui (iii, 6, 2; iv, 4, 2) : « Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius » (iv, 6, 6). « Agnitio enim Patris est Filii manifestatio » (iv, 6, 3). C'est par le Fils que le Père est connu. Par lui il se manifeste d'abord aux anges et aux vertus célestes dès le commencement et avant la création du monde, puis aux hommes (ii 30, 9; iv, 6, 5, 7; iv, 7, 3; iv, 20, 7).

Est-ce à dire que, comme l'existence du Fils en tant que Fils est, chez les Apologistes, conditionnée par la création, elle l'est, chez saint Irénée, par la volonté du Père de se révéler [1] ? Notre auteur n'a certainement jamais pensé à cette question. Pour lui le Fils est « le visible » du Père, de même que le Père est « l'invi-

1. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 539, 540.

sible » du Fils : et sans doute le Père a toujours été essentiellement visible et connaissable : par conséquent le Fils a toujours et essentiellement existé : il est éternel comme le Père. — D'autre part, on trouve sans doute dans l'*Adversus haereses* quelques expressions subordinatiennes : le Fils a reçu la souveraineté de son Père (III, 6, 1; V, 18, 3); il est porté par le Père avec la création, « car il n'existe qu'un seul Dieu Père au-dessus de tous » (V, 18, 2); mais saint Irénée ne fait guère que répéter ici les expressions des Évangiles et de saint Paul, et l'on ne saurait éviter un certain subordinatianisme dès que l'on admet le Père comme source de la Trinité.

Quant au Saint-Esprit, il est remarquable que l'évêque de Lyon ne lui donne nulle part, et ce conformément à l'Écriture, le nom de Dieu (IV, Préf., 4; IV, 1, 1). Mais, du reste, il le représente comme éternel (ἀένναον, V, 12, 2), existant auprès de Dieu « ante omnem constitutionem », et produit par lui au commencement de ses voies d'après les Proverbes, VIII, 22 (IV, 20, 3).

Par rapport au Père, le Saint-Esprit est sa sagesse (IV, 20, 3 et *passim*), sa *figuratio* (IV, 7, 4)[1] : ils sont, le Fils et lui, les « deux mains » par lesquelles Dieu a créé et formé l'homme (IV, Préf., 4; IV, 20, 1; V, 6, 1). Par rapport à l'Église, le Saint-Esprit est la vérité, la grâce, un gage d'immortalité, un principe d'union avec Dieu que le Christ lui a communiqué. Il lui est intimement uni, et donne à ses sacrements leur efficacité et leur vertu (III, 17, 2; III, 24, 1; V, 8, 1; cf. IV, 33, 7).

Un des objectifs du gnosticisme était d'expliquer la présence du mal dans le monde; mais il ne le faisait qu'en altérant la foi. Saint Irénée trouve cette explica-

1. A moins qu'il ne s'agisse ici du Saint-Esprit image du Fils. Voir la note de D. Massuet sur ce passage.

tion dans la liberté de l'homme et dans la chute originelle. L'homme n'est naturellement et nécessairement ni bon ni mauvais : il est libre, et par là sujet à récompense et à châtiment (iv, 37, 1-3; iv, 3, 3; iv, 41, 2). D'autre part, sa condition même d'être créé empêchait qu'il ne fût parfait dès le principe : c'est par l'obéissance qu'il devait se rapprocher de son créateur et parvenir peu à peu à la perfection et à l'immortalité (iv, 38, 1, 3). Au lieu de cela malheureusement, Adam transgressa la volonté de Dieu, et avec lui nous tous qui étions contenus en lui. L'évêque de Lyon est formel : il établit entre Adam et Jésus-Christ un parallèle rigoureux. En Adam nous avons tous désobéi, et c'est pourquoi nous avons tous été châtiés : naissant de lui, nous méritons la mort : en Jésus-Christ nous avons tous obéi jusqu'à la mort, et renaissant de lui nous héritons la vie : Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήχοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι (v, 16, 3). « Percussus est homo initio in Adam inoboediens (v, 34, 2)... ut quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc (Christi) haereditaremus vitam » (v, 1, 3; v, 12, 3; v, 14, 1, 3).

Dieu a donc travaillé au salut de l'homme, mais progressivement, et en lui donnant successivement les quatre testaments d'Adam à Noé, de Noé à Moyse, de Moyse à Jésus-Christ, et le Nouveau par Notre-Seigneur (iii, 11, 8; iv, 9, 3). Bien que les deux premiers ne continssent que les préceptes naturels (*naturalia legis*), quiconque les pratiquait était justifié (iv, 13, 1; cf. iv, 15, 1; iv, 16, 3). Le troisième fut une loi de servitude, mais de servitude envers Dieu, qui conduisait au Christ (iv, 15, 1; iv, 12, 5). L'Évangile est la loi d'amour et de liberté (iv, 12, 2, 5; iv, 13, 2), loi universelle qui im-

pose plus à croire et plus à pratiquer, mais qui apporte aussi plus de grâce et plus de joie (IV, 9, 2; IV, 11, 3; IV, 28, 2).

L'Évangile a été promulgué par Jésus-Christ. Jésus-Christ rédempteur, saint Irénée l'affirme et le répète, n'est pas différent du Verbe créateur : il est le Verbe incarné (III, 16, 6; cf. III, 9, 3; 16, 7-9). Pourquoi incarné? Parce que nous ne pouvions parvenir à l'immortalité et à l'incorruptilité qu'à la condition que celui qui est l'immortalité et l'incorruptibilité par essence s'unît à notre nature, et par là même à l'humanité tout entière dont nous sommes les membres et qu'il a récapitulée en lui. C'est la doctrine de l'ἀνακεφαλαίωσις chère à notre auteur (III, 16, 6; III, 18, 1, 7; III, 19, 1). Aussi la chair et le sang de Jésus-Christ ont-ils été réels (III, 18, 6, 7; III, 22, 1, 2, etc.); il a été notre frère, de notre race, formé de la même matière que nous (V, 14, 2, 3; III, 19, 3; III, 22, 2, 3, etc.); il a eu comme nous une âme humaine (III, 22, 1, 2; V, 1, 1; V, 14, 3). Sa naissance sans doute a été virginale — le livre III, 22, 1, 4-10 en contient une démonstration en forme, — mais d'ailleurs il a passé par tous les âges et tous les états : « per omnem venit aetatem » (II, 22, 4; III, 18, 7); il a suivi toute la destinée humaine, tenté, souffrant, éprouvant nos douleurs et nos passions (III, 17, 4; III, 18, 1, 6; III, 19, 2; III, 22, 2; V, 21, 2).

Comment s'est faite cette union du Verbe et de l'humanité? Saint Irénée ne l'explique pas : il la désigne comme une *commistio*, une *communio Dei et hominis* (IV, 20, 4), une ἕνωσις τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ (IV, 33, 11; cf. III, 16, 6; III, 19, 1); mais il a le sentiment et de l'unité personnelle qu'elle produit, et de la dualité des natures qu'elle maintient. « Ipse enim vere salvavit; ipse est Verbum Dei, ipse unigenitus a Patre Christus Iesus Dominus noster » (III, 16, 9; III.

19, 2, 3, etc.). « Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum » (v, 18, 1 ; iii, 9, 3). Et d'autre part, il fallait, remarque notre auteur, que le Sauveur fût réellement et à la fois Dieu et homme pour être médiateur entre le ciel et la terre, pour vaincre le démon et pour le vaincre justement (iii, 18, 7). Et c'est pourquoi il a eu une double naissance : il a été homme pour être tenté, Verbe pour être glorifié (iii, 19, 2, 3; cf. iii, 16, 3) : « Secundum id quod Verbum Dei homo erat... secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum... secundum autem quod Deus erat, non secundum gloriam judicabat, neque secundum loquelam arguebat » (iii, 9, 3).

Ainsi Verbe incarné, Jésus récapitulait en lui, nous l'avons vu, l'humanité tout entière, et devenait pour elle un nouvel Adam, un nouveau chef en qui elle recouvrait ce qu'elle avait autrefois perdu dans le premier. « Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus » (iii, 18, 1 ; iii, 21, 10; v, 23, 2). Jésus nous représentait tous collectivement et individuellement, et dès lors, par l'Incarnation même qui nous faisait en lui communier à l'immortalité et à l'incorruptibilité du Verbe, l'œuvre de notre rédemption et de notre réintégration était déjà commencée (iii, 9, 1; iii, 18, 7). Cependant elle n'était pas complète : car une rédemption ainsi conçue aurait bien réparé les suites du péché, la corruption et la mort ; mais le péché lui-même n'eût pas été expié. Le Christ, notre représentant, devait donc apaiser la colère de Dieu. Comme le péché est avant tout une désobéissance, saint Irénée insiste avant tout sur l'obéissance de Jésus-Christ comme sur l'acte répa-

rateur du péché : « Propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inoboedientiam per suam oboedientiam consolatus » (v, 17, 1; III, 18, 6, 7). Mais il parle aussi de ses souffrances, de son jeûne (v, 21, 2) et surtout de son agonie et de sa mort sur la croix. Le sang de Jésus-Christ est le prix dont il nous a rachetés. « Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt » (v, 1, 1; v, 2, 1; cf. v, 16, 3). Sa mort a été un sacrifice pour notre rédemption : Ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ... τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν θυσίαν παρεσχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν (IV, 5, 4).

L'effet de cette Rédemption, c'est la défaite du démon justement vaincu, notre réconciliation avec Dieu, l'image de Dieu restaurée en nous, la filiation divine, mais surtout l'immortalité et la vie incorruptible reçues en Jésus-Christ et par lui (III, 18, 7; III, 19, 1; III, 23, 1, 7; III, 24, 1; IV, 14, 1; v, 1, 1; v, 12, 6; v, 14, 1, 3; v, 16, 2, 3). Le moyen de participer à ces fruits, c'est la foi en Jésus-Christ — car par cette foi seulement les patriarches mêmes et les justes de l'ancienne Loi ont été sauvés (IV, 2, 7; IV, 5, 4; IX, 7, 2; IV, 13, 1), — mais une foi qui ne comprenne pas seulement l'adhésion de l'intelligence, mais l'accomplissement des préceptes : « Credere autem ei est facere eius voluntatem » (IV, 6, 5; IV, 13, 1; v, 10, 1, 2).

Notre régénération spirituelle s'accomplit par le baptême. Ce rite nous donne une nouvelle naissance et nous communique l'Esprit-Saint (III, 17, 2). Saint Irénée suppose formellement qu'on le confère aux petits enfants (II, 22, 4).

L'Eucharistie, elle, est le corps et le sang de Jésus-Christ, corps et sang auxquels sont changés le pain et le vin. L'ensemble des textes ne permet pas de douter

de la pensée de notre auteur sur ce point. Au livre IV, 17, 5, il rapporte les paroles de l'institution; puis au chapitre 18, 4, il demande aux gnostiques comment, avec leur doctrine, ils peuvent être assurés que le pain sur lequel on rend grâces est bien le corps du Seigneur, et le calice le calice de son sang. La chair, continue-t-il, est nourrie du corps et du sang du Seigneur : comment dès lors resterait-elle dans la corruption, et ne serait-elle pas participante de la vie ?... « De même que le pain terrestre recevant l'invocation de Dieu n'est plus un pain commun, mais l'Eucharistie composée de deux éléments, l'un terrestre et l'autre céleste (ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου), de même nos corps, participant à l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles, possédant l'espérance de la résurrection éternelle » (IV, 18, 5 ; cf. V, 2, 3). Et il faut mentionner ici ce qu'Irénée rapporte (I, 13, 2) des prestiges de Marcus, faisant apparaître rouge, après ses prières, le vin du calice, afin de persuader à ses fidèles que la Grâce supérieure qu'il invoquait avait distillé son sang dans le calice : preuve que les gnostiques admettaient eux-mêmes la présence réelle.

L'Eucharistie du reste n'est pas seulement un sacrement : elle est aussi un sacrifice : l'évêque de Lyon l'affirme et plusieurs fois : « Novi Testamenti novam docuit (Christus) oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo » (IV, 17, 5; IV, 18, 1, 4).

Reste à exposer l'eschatologie de saint Irénée. Elle offre un caractère archaïque très prononcé, et il s'y est largement inspiré de l'Apocalypse. J'ai déjà dit qu'il traite fort durement ceux qui pensent que les âmes justes sont, immédiatement après la mort, mises en possession de Dieu. Il croit, pour sa part, que, comme l'âme de Jésus-Christ a dû attendre aux enfers l'heure

de la résurrection de son corps, ainsi les âmes des chrétiens attendent, dans un lieu invisible, l'heure de la résurrection qui, les revêtant de leur corps, les amènera en présence du Seigneur (v, 31, 2). Cette heure, précédée de l'apparition de l'antéchrist et de sa défaite, viendra quand le monde aura duré 6000 ans (v, 28, 3). S. Irénée établit en vingt endroits, contre les gnostiques, la résurrection de la chair. Il la prouve par la résurrection même de Jésus-Christ (v, 31, 2), par l'habitation du Saint-Esprit en nous (v, 13, 4); par l'Eucharistie (v, 2, 3 ; iv, 18, 5). Une première résurrection se produira donc pour les justes qui régneront avec Jésus-Christ pendant mille ans (v, 32-35). Puis auront lieu la résurrection générale, chacun reparaissant dans sa propre chair (ii, 33, 5 ; ii, 34, 1), et le jugement (v, 32, 1). Le supplice des méchants sera éternel (iv, 28, 2 ; iv, 40, 1, 2 ; v, 28, 1) ; éternelle aussi la récompense des bons (iv, 28, 2 ; v, 36, 1, 2) dans la vue et la possession de Dieu (iv, 31, 2 ; iv, 35, 1), mais non pas identique en tous. Car il y a dans la maison du Père différentes demeures, et les uns seront reçus au ciel, d'autres habiteront le paradis, d'autres enfin la Jérusalem renouvelée (v, 36, 2). La mort sera détruite, et le Fils, à qui le Père a tout soumis, se soumettant lui-même au Père, Dieu sera tout en tous (v, 36, 2).

La doctrine de Méliton de Sardes, pour autant que nous en pouvons juger par les fragments qui nous restent de lui[1], se rapprochait sensiblement de celle de saint Irénée. Jésus-Christ est vraiment Dieu, Dieu éternel : θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων (fragm. vi, xv); mais il est homme aussi, homme parfait avec un corps et une âme comme les nôtres (fragm. vi ; cf. Eusèbe, *H.*

1. Réunis dans Otto, *Corpus apologetarum*, ix. Voir C. Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893.

E., V, 28, 5). Il y a donc en lui deux *natures :* Méliton, si le fragment VI est authentique — et il n'y a aucune raison décisive d'en douter, — a été le premier à le dire expressément : θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς (Χριστὸς) τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν. Mais il n'y a en lui qu'une personne : notre auteur le suppose constamment par l'usage qu'il fait de la communication des idiômes (fragm. VII, XIII, XIV, XVI). Enfin, trait caractéristique, l'évêque de Sardes, comme saint Irénée, connaît la doctrine de la récapitulation de l'humanité en Jésus-Christ (fragm. XIII).

Concluons ce chapitre en remarquant que saint Irénée ferme comme une première période de l'histoire du dogme. Avec lui finit cette théologie qui ne fait guère que rapporter les données primitives scripturaires ou traditionnelles, et qui ne s'avance au delà que par occasion et d'une allure timide. Il en est lui-même le fidèle et le plus complet représentant. Homme, par excellence, de tradition, il s'interdit systématiquement de spéculer et de rien ajouter à ce qu'il pense être la foi. Mais d'ailleurs cette foi nous apparaît déjà dans son œuvre avec toutes ses affirmations, ou du moins avec tous les germes qui se développeront plus tard. En Occident, ce développement se fera graduellement et sans secousses, et la théologie n'y perdra jamais le caractère de science éminemment traditionnelle que saint Irénée lui a imprimé. Si elle ne tient pas de l'évêque de Lyon ses formules et sa langue technique — que Tertullien lui donnera, — elle tiendra de lui tout le fond de ses enseignements et — chose en un sens plus importante — le sentiment de la voie d'autorité dans laquelle elle doit conduire ses recherches et réaliser ses progrès. En Orient, ce développement sera plus rapide et en quelque sorte subit.

Un homme va paraître qui, partant lui aussi des données de la tradition, en brisera les cadres et tentera, émule des gnostiques, d'écrire à lui seul une explication scientifique et orthodoxe du christianisme. Œuvre grandiose mais prématurée, dont l'influence sera immense, mais dont beaucoup d'éléments devront être plus tard abandonnés, comme les ébauches d'un esprit plus vaste que sûr, comme les parties ruineuses d'un édifice trop hâtivement construit[1].

1. Ces pages étaient écrites et imprimées lorsqu'a été faite la découverte, dans une traduction arménienne, d'un nouvel ouvrage de saint Irénée postérieur à l'*Adversus haereses*, la *Démonstration de la prédication apostolique*, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Edit. K. Ter-Mekertschian, L. Ter-Minassiantz et A. Harnack, Leipzig, 1907). Mais l'ouvrage, intéressant d'ailleurs, ne contient pas, au point de vue dogmatique, une seule idée que nous n'ayons trouvée dans l'*Adversus haereses*. Il est donc inutile d'y insister. On peut voir le résumé doctrinal que j'en ai donné dans l'*Université catholique*, 15 mai 1907.

CHAPITRE VII

LES PREMIERS GRANDS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES EN ORIENT. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

§ 1. — Clément d'Alexandrie[1].

C'est dans l'Église d'Alexandrie que se produisit, à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle, l'effort

1. Édition POTTER, *Clementis alexandrini opera quae exstant omnia*, Oxford, 1715, dans *P. G.*, VIII, IX. Le tome VIII contient la *Cohortatio*, *le Pédagogue* et les quatre premiers *Stromates;* le tome IX contient les autres ouvrages. Comme les divisions sont généralement longues, j'ai cité partout la colonne de la *Patrologie grecque*. Voir aussi, pour les *Adumbrationes*, ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, III, Supplementum Clementinum*, Erlangen, 1884. — Travaux : J. KAYE, *Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria*, London, 1835, 2e édit., 1890. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898. H. KUTTER, *Das Christentum des Klemens von Alexandrien*, dans la *Schweizerische theolog. Zeitschrift*, XVI, 1899. P. ZIEGERT, *Zwei Abhandlungen über T. Flav. Klemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1894. A. AALL, *Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung...*, II, Leipzig, 1899. G. TH. HILLEN, *Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina*, Warendorpii, 1861. W. DE LOSS LOVE, *Clement of Alexandria not an after-death probationist or universalist*, dans la *Bibliotheca sacra*, octob. 1888. G. ANRICH, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer*, Tübingen, 1902. J. WINTER, *Die Ethik des Klemens von Alexandrien*, Leipzig, 1882. K. ERNESTI, *Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien*, Paderborn, 1900. MARKGRAF, *Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller*, dans la *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, XXII, 1901. W. CAPITAINE, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903. W. WAGNER, *Der Christ und die Welt nach*

dont je viens de parler, et qui créa véritablement la théologie. De cette Église nous ne connaissons jusqu'à cette époque que la liste de ses évêques. Mais tout à coup, vers 180, son école catéchétique jette un éclat incomparable et devient le foyer des plus intéressants et des plus féconds travaux.

Le premier nom qui l'ait illustré est celui de Pantène. Pantène n'a guère laissé qu'un souvenir très respecté [1]. Il eut pour successeur Clément, d'abord son disciple, qui pendant une douzaine d'années, de 190 à 202 ou 203, dirigea seul ou avec son maître le Didascalée.

Les trois grands traités qui nous restent de Clément, l'*Exhortation aux Grecs,* le *Pédagogue* et les *Stromates* sont comme les trois parties d'une œuvre unique mais restée inachevée. Ils forment avec le *Quis dives salvetur* et ce qui a survécu des *Hypotyposes* surtout dans les *Adumbrationes in epistulas canonicas,* la source principale où l'on doit étudier la théologie de leur auteur.

Pour comprendre cette théologie, il faut se rappeler que Clément est à la fois profondément chrétien et résolument philosophe. On n'a pas toujours assez remarqué le premier trait. Non seulement la piété chrétienne de Clément s'épanche parfois en admirables effusions [2], mais il reconnaît hautement l'autorité des anciens et de la tradition de l'Église, et proteste qu'il s'y veut attacher : « Celui-là, dit-il, cesse d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur, qui a regimbé contre la tradition ecclésiastique et s'est laissé aller aux opinions des hé-

Clemens von Alexandrien, Göttingen, 1903. H. Eickhoff, *Das Neue Testament des Klemens Alexandrinus*, Schlesswig, 1890. P. Dausch, *Das neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien*, Freiburg im Br., 1894. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

1. Eusèbe, *Hist. ecclés.*. V, 10.
2. Par exemple *Cohort* XI, XII.

résies humaines [1]. » D'autre part, son goût, et l'on peut dire son enthousiasme pour la philosophie est bien connu. Observons seulement que par philosophie il n'entend pas le système de telle ou telle école, mais généralement l'ensemble des doctrines qui enseignent la justice et la piété, dont chaque école fournit sa part [2]. Clément est un éclectique. Platon et Pythagore sont ses maîtres favoris : après eux, Zénon et Aristote. Il exclut seulement Épicure et les sophistes [3]. Cette philosophie, pense-t-il, a rempli dans le passé un rôle providentiel : « Elle conduisait les Grecs au Christ comme la Loi y conduisait les Hébreux. » Elle leur avait été donnée « comme un testament à leur usage qui devait leur servir de degré pour s'élever à la philosophie selon le Christ [4] ». Non pas qu'elle ait une origine aussi immédiatement divine que la révélation : elle ne vient pas de Dieu essentiellement, directement (κατὰ προηγούμενον), mais seulement indirectement et par voie de conséquence (κατὰ ἐπακολούθημα), soit parce qu'elle a été puisée en grande partie dans les livres de l'Ancien Testament connus des païens, soit parce que la raison qui la crée et l'organise est elle-même un don de Dieu [5]. En tout cas, son rôle actuel est d'être l'auxiliaire de la foi dans l'étude que celle-ci fait de ses propres profondeurs : elle doit aider cette *foi* à s'édifier en *gnose*. Et sans doute les doctrines de la philosophie n'ajoutent rien à la lumière des vérités chrétiennes; mais sa mé-

1. *Stromat.*, VII, 16, col. 532. Voir aussi *Strom.*, I, 1, col. 700, 701. On trouvera dans Harnack, *Gesch. der altchristlich. Litter.*, *Die Ueberlieferung*, pp. 291 sqq., la liste des citations que fait Clément des paroles des πρεσβύτεροι.

2. *Strom.*, I, 7, col. 732.

3. *Strom.*, I, 8, col. 737; *Strom.*, I, 1, col. 688; V, 14, col. 173; VI, 8, col. 289.

4. *Strom.*, I, 5, col. 717; VI, 8, col. 288, 289; VI, 5, col. 261; VI, 17, col. 392.

5. *Strom.*, I. 5, col. 717; V, 14; VI, 2.

thode et sa dialectique disciplinent l'esprit, et le guident dans ses recherches du vrai, dans ses efforts vers le bien, dans son apostolat pour disséminer le bien et le vrai [1].

En définissant ainsi le rôle actuel de la philosophie, Clément définissait sa propre entreprise : creuser, au moyen de la philosophie, plus avant dans la foi, transformer celle-ci en une science, la révélation en une théologie. Seulement, pendant que les pseudo-gnostiques, comme il les nomme, avaient, sous couleur du même dessein, substitué leurs rêveries à la foi, Clément voulait, lui, que cette foi restât la base (θεμέλιος) de tout l'édifice. Il n'admettait pas qu'on s'écartât jamais des principes qu'elle posait, des faits qu'elle avait constatés, que l'on portât même l'investigation (ζήτησις) sur certaines vérités exclusivement réservées à son domaine. Dans ces conditions, pensait-il, la science de la révélation ne sera pas une science humaine, d'esprit propre, mais une science divine et réglée par l'Église [2].

Rien de plus juste que ces vues de Clément d'Alexandrie, et, si l'on doit regretter quelque chose, c'est qu'il ne les ait pas lui-même toujours strictement suivies. Il tend déjà à s'en éloigner par l'abus qu'il fait de la méthode allégorique dans l'interprétation de l'Écriture. Cette Écriture est sans doute pour lui la voie sûre de la vraie religion : il en reconnaît sans hésiter l'inspiration (θεόπνευστοι) [3], et range dans son canon sensiblement les mêmes livres que nous [4] ; mais

1. *Cohort.*, XI, col. 229 ; XII. col. 237 suiv. ; *Strom.*, I, 20, col. 816 ; V, 14, col. 205 ; VI, 17, col. 380, 381 ; I, 6, col. 728 : VI, 17, col. 385 ; I, 9, col. 740 ; I, 20, col. 813 suiv.

2. *Strom.*, II, 2, col. 940 ; V, 1, col. 12-13 ; VII, 10, col. 477 ; *Paed.*, I, 6, col. 280 suiv.

3. *Cohort.*, VII, col. 188, 189 ; VIII, col. 192, 193 ; *Strom.*, I, 21, col. 853 ; VII, 16 ; *Paed.*, I, 6, col. 308.

4. Il connaît tous les livres du Nouveau Testament sauf la deuxième

il adopte en exégèse les principes de Philon. Il les applique avec une entière désinvolture à l'Ancien Testament, dont les faits, sous sa plume, s'évanouissent en symboles : vis-à-vis du Nouveau Testament il se montre ordinairement plus réservé [1]. On peut voir au VIe livre des Stromates (15 et 16, col. 356 suiv.), comment il s'explique sur la nature et la nécessité de cet allégorisme.

L'Écriture, l'enseignement de l'Église et des anciens, la philosophie, voilà donc, d'après Clément, les trois facteurs élémentaires de la théologie. Quelle doctrine en a-t-il composée?

Une doctrine où les deux éléments, rationnel et divin, ont laissé simultanément leurs traces, et qui juxtapose souvent plutôt qu'elle ne fond ce qui lui vient de ces deux sources.

Le Dieu de Clément est le Dieu des chrétiens sans doute, Dieu réel et concret, éminemment saint et bon, qui veille sur les hommes et qui veut leur salut [2]; mais aussi un Dieu conçu à la mode platonicienne, et tellement transcendant qu'il touche à l'abstraction. Car il est au-dessus du monde entier, de toute cause et de la pensée elle-même, au-dessus de l'Un et de la Monade [3].

Dans ce Dieu unique notre auteur compte trois ter-

épître de saint Pierre, la troisième de saint Jean, et peut-être celle de saint Jacques qu'il semble bien citer cependant (*Strom.*, VI, 18, col. 397). Quant aux apocryphes et aux anciens écrits qu'il cite comme des autorités ou même comme ἡ γραφή (la Didachè par exemple, *Strom.*, I, 20, col. 817), il est difficile de définir exactement la valeur qu'il leur accorde. Son canon n'était sans doute pas parfaitement limité.

1. Voir cependant son explication de I *Corinth.*, III, 2, dans *Paed.*, I, 6, col. 29

2. *Strom.*, II, 2, col. 936; V, 10, col. 101; VII, 12, col. 496-497; V, 1, col. 16; VI, 17, col. 388 suiv.; *Cohort.*, X; *Paed.*, I, 9, col. 353, 356; II, 10, col. 517.

3. *Paed.*, I, 8, col. 336; *Strom.*, V, 10, col. 100; V, 11, col. 108, 109; V, 2, col. 121, 124; VII, 1, col. 404.

mes. On a mis en doute qu'il les distinguât hypostatiquement. L'affirmative cependant n'est pas douteuse : Clément découvre la Trinité jusque dans Platon [1].

Le second terme de cette Trinité est le Logos D'après Photius (*Bibl.*, cod. 109), Clément aurait admis deux êtres de ce nom, un Logos du Père, et un second qui serait le Fils, mais dont ni l'un ni l'autre ne se serait proprement incarné, l'incarnation ne convenant qu'à une δύναμίς τις τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, à une sorte de troisième logos émané du premier. Mais il est probable que Photius s'est mépris. Clément a seulement distingué entre la raison divine immanente, attribut du Père, et le Logos personnel qui est le Fils.

Or de celui-ci notre auteur affirme immédiatement sa génération éternelle : c'est l'enseignement caractéristique de l'école d'Alexandrie par opposition aux apologistes. Cette génération n'a pas seulement précédé la création : elle n'a pas eu de commencement, pas de principe (ἀνάρχος), car le Père n'est Père qu'à la condition d'avoir un Fils [2] : « *Cum dicit* (*Ioannes*, I *Ioa.*, I, 1) *Quod erat ab initio, generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis* [3]. » Le Verbe s'est avancé (προελθών) sans doute au moment et comme auteur immédiat de la création ; mais ce fait n'implique pas en lui deux états ; il n'a pas subi de προβολή [4].

Ainsi né éternellement du Père, le Logos lui est semblable, vraiment Dieu comme lui : ὁ φανερώτατος ὄντως θεὸς ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς [5] : toujours pré-

1. *Paed.*, I, 2, 6, col. 280, 300 ; III, 12, col. 680, 681 ; *Strom.*, V, 14, col. 156 ; VI, 7, col. 280, *Quis dives salvetur*, 34, col. 640.
2. *Strom.*, VII, 2, col. 409, 412 ; V, 1, col. 9.
3. *Adumbrationes*, *P. G.*, IX, col. 734 ; Zahn, p. 87.
4. *Strom.*, V, 3, col. 33 ; VII, 2, col. 408.
5. *Cohort.*, X, col. 228.

sent partout, nulle part contenu, il est tout intelligence, il voit tout, entend tout, sait tout, gouverne tout [1]. Ses attributs sont les mêmes que ceux du Père : le Père est dans le Fils et réciproquement : on leur adresse à tous deux des prières : ils ne sont qu'un même Dieu [2]. Clément pousse si loin l'expression de leur unité qu'il semble toucher parfois au modalisme [3].

Et cependant on a cru apercevoir dans ses œuvres des traces de subordinatianisme. Car il n'adopte pas seulement vis-à-vis du Fils les appellations que Philon donnait au Verbe, mais il déclare que le Père est πρεσβύτερος ἐν γενέσει, que la nature (φύσις) du Fils est la plus proche de celui qui est seul tout-puissant, que le Fils peut être démontré et connu, tandis que le Père n'est ni connaissable ni démontrable [4]. Bien plus, à en croire Photius [5], Clément aurait compté le Fils parmi les créatures; et il est vrai que, dans les ouvrages de Clément, on trouve à ce sujet quelques expressions inquiétantes [6]. Elles peuvent s'expliquer cependant et ne détruisent pas l'impression qui résulte de l'ensemble de sa doctrine. Plusieurs auteurs n'admettent même pas qu'il ait été vraiment subordinatien.

De l'Esprit-Saint notre docteur ne dit rien de spécial et qui ne se rencontre déjà dans l'Écriture [7]. A signaler seulement le passage où il nomme le Fils et le

1. *Strom.*, VII, 2, col. 408.

2. Ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός (*Paed.*, I, 8, col. 325); *Paed.*, I, 7, col. 312; III, 12, col. 680, 681; *Strom.*, V, 6, col. 65; VII, 12, col. 500, 501.

3. *Paed.*, I, 8, col. 333, 336.

4. *Strom.*, VII, 1, col. 404; VII, 2, col. 408; IV, 25, col. 1365.

5. *Codex* 109. Rufin d'Aquilée signale aussi dans l'œuvre de Clément des passages dans ce sens; mais il les suppose interpolés (*Epilogus in Apologetic. S. Pamphili,* édit. d'Origène de Lommatzsch, XXV, 387).

6. *Strom.*, V, 14, col. 132; VI, 7, col. 278; *Adumbrationes,* col. 735, 736.

7. *Cohort.*, VIII, col. 188, 189; *Strom.*, IV, 26, col. 1373; VII, 2, col. 413; VII, 14, col. 351, etc.

Saint-Esprit « primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam [1] ».

Le Verbe est, comme on l'a vu, l'agent immédiat de la création. Clément entend cette création au sens strict : ni l'esprit ni la matière ne sont éternels [2]; il ne semble pas même avoir enseigné, comme plus tard Origène, une préexistence des âmes [3]. Mais, en revanche, il est trichotomiste. L'homme possède en lui deux âmes, l'une charnelle et sensible (σαρκικὸν πνεῦμα), l'autre raisonnable et dirigeante (λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικόν), qui n'est pas engendrée avec le corps [4]. A celle-ci appartient la liberté, car Dieu a voulu que l'homme se sauvât lui-même : ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι [5].

Ni le corps n'est essentiellement mauvais, ni l'âme essentiellement bonne : le péché est donc notre fait, mais un fait qui nous est naturel et commun : le Logos seul est sans péché [6]. Du péché originel Clément ne parle nulle part clairement. Il connaît sans doute la désobéissance de nos premiers parents, et suppose que, créés enfants, leur faute a consisté à s'unir par le mariage plus tôt que Dieu ne le leur avait permis. Il admet encore qu'Adam a donné aux hommes par son péché un exemple qu'ils n'imitent que trop ; mais il paraît nier l'imputation qui leur serait faite de ce péché, en affirmant que seuls les actes de notre choix (κατὰ προαίρεσιν) nous sont imputables [7].

1. *Adumbrationes*, col. 735, 736.
2. *Strom.*, V, 14, col. 136, 140.
3. *Strom.*, III, 13, col. 1193 ; IV, 26, col. 1373-1377. Voir cependant *Quis dives salvetur*, 33, col. 640; *Strom.*, VII, 2, col. 413.
4. *Strom.*, VI, 6, col. 273 ; VI, 16, col. 360.
5. *Strom.*, VI, 12, col. 317 ; VI, 16, col. 360 ; IV, 21, col. 1341 ; II, 15, col. 1000; VII, 7, col. 468.
6. *Strom.*, II, 15, col. 1000, 1004 ; IV, 26, col. 1373, 1377 ; *Paed.*, III, 12, col. 672; cf. *Cohort.*, XI, col. 228.
7. *Strom.*, II, 15, col. 1004 ; III, 17, col. 1205 ; III, 14, col. 1193, 1196 ; *Cohort.*, XI, col. 228 ; *Adumbr. in epist. Iudae*, col. 733.

C'est pour nous délivrer du péché que le Verbe s'est incarné [1]. Bien que notre auteur, préoccupé de la connaissance de Dieu apportée par Jésus-Christ, envisage surtout en celui-ci l'élément divin et invisible de son être, il n'ignore pas cependant ni ne méconnaît son humanité, ni le rôle qu'elle a joué dans l'œuvre du salut.

Le Verbe s'est donc incarné, s'est engendré en quelque sorte lui-même dans son incarnation, est né de David, d'une vierge : le Verbe incarné est Jésus-Christ : οὗτος γοῦν ὁ λόγος ὁ Χριστός [2].

Photius a accusé Clément de docétisme [3]. L'accusation n'est que partiellement vraie. Clément repousse au contraire le docétisme proprement dit : il admet en Jésus-Christ un corps réel, un sang matériel, une humanité passible [4]; mais il pense que son corps était affranchi des nécessités ordinaires et naturelles du boire et du manger, et son âme des mouvements des passions (ἀπαθὴς τὴν ψυχήν), de la tristesse et de la joie. Il rapporte même, sans la désapprouver, une tradition qui représentait la chair du Sauveur comme impalpable et n'offrant au toucher aucune résistance [5].

En somme, notre auteur reconnaît bien en Jésus-Christ deux natures : l'unique Logos est à la fois Dieu et homme : Ὁ λόγος ὁ μόνος ἄμφω θεός τε καὶ ἄνθρωπος : il est l'Homme-Dieu (ὁ ἄνθρωπος θεός) qui nous est utile et

1. *Cohort.*, XI, col. 228, 229.

2. *Cohort.*, I, col. 60, 61; XI, col. 228, 229; *Strom.*, V, 3, col. 33; V, 14, col. 161; *Paed.*, I, 6, col. 300; III, 1, col. 556.

3. *Biblioth.*, cod. 109.

4. *Strom.*, III, 17, col. 1205, 1208; VI, 9, col. 292; VII, 17, col. 553; V, 6, col. 58; *Paed.*, I, 2, col. 252; I, 6, col. 301; II, 2, col. 409; III, 1, col. 557; *Quis dives salvetur*, 37, col. 641.

5. *Strom.*, VI, 9, col. 292; cf. III, 17, col. 1161, 1164; *Paed.*, I, 2, col. 252; *Adumbrat. in I Ioann.*, I, 1, col. 735.

comme Dieu et comme homme [1]. Mais, d'autre part, Clément le regarde évidemment comme une seule personne dont la personnalité réside dans le Verbe. Les exemples de communication d'idiômes sont fréquents dans ses œuvres, et il suppose que l'union hypostatique a persévéré même pendant le *triduum mortis :* « Le Verbe vivant et enseveli avec le Christ est exalté avec Dieu [2]. »

Quant à l'œuvre de Jésus-Christ, elle est pour Clément surtout une œuvre de révélation et d'enseignement. Jésus-Christ est notre docteur et notre maître, notre vrai pédagogue [3]. Mais elle est aussi une œuvre de rédemption et de réconciliation. Jésus-Christ a donné son âme pour chacun de nous : il est notre rançon (λύτρον ἑαυτὸν ἐπιδιδούς) ; il est propitiation pour nos péchés (ἱλασμός), victime immolée (ὁλοκάρπωμα, θῦμα) dont le sang nous rachète et nous réconcilie avec Dieu [4].

A ce salut qu'il nous a apporté, Jésus-Christ nous appelle tous ; à nous de lui répondre [5]. On lui répond d'abord par la foi. Qu'est-ce que la foi? Clément en parle souvent, mais n'en donne nulle part une définition précise. Il la considére comme étant, en général, une appréciation favorable et une admission anticipée de ce qui sera l'objet d'une intelligente compréhension. Puis, appliquant cette notion aux vérités religieuses, il en tire l'idée de la foi proprement dite [6].

1. *Cohort.*, I, col. 61 ; *Paed.*, III, 1, col. 557 ; I, 3, col. 257 ; cf. I, 2, col. 252.

2. *Cohort.*, II, col. 97 ; *Paed.*, I, 5, col. 277, 280 ; I, 6, col. 301 ; *Cohort.*, X. col. 224.

3. *Cohort.*, XI, col. 229, 232 ; XII, col. 240 ; *Paed.*, I, 6, col. 280 ; *Strom.*, VII, 10, col. 480.

4. *Quis dives salvetur*, 37 ; *Paed.*, III, 12, col. 677 ; *Strom.*, V, 11, col. 108 ; *Cohort.*, X, col. 228.

5. *Strom.*, II, 6, col. 960, 961.

6. *Strom.*, II, 6, col. 964 ; II, 12, col. 992 ; II, 2, col. 940.

De la foi, ajoute-t-il, naissent l'espérance, qui est l'attente de la possession du bien, la crainte et la pénitence qui nous conduisent à la charité et à la science (ἀγάπη καὶ γνῶσις)[1]. La foi ainsi entendue est ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον, mais elle ne doit point se séparer de l'accomplissement des divins commandements; et, si elle suffit au salut, elle n'est cependant que le commencement de la connaissance de Dieu et de la perfection chrétienne. Au-dessus d'elle se place la gnose[2].

Nous touchons ici à l'un des points les plus importants de la doctrine de Clément d'Alexandrie. Nul doute qu'il n'ait divisé les chrétiens en deux catégories, ceux qui se contentent de la foi commune (κοινὴ πίστις) et ceux qui s'élèvent jusqu'à la gnose; mais il a d'ailleurs expressément condamné l'erreur qui regarderait cette division comme la conséquence d'une différence de nature entre les hommes[3]. Loin de s'exclure, ces deux états sont au contraire intimement joints. La gnose suppose la foi, et la foi contient en germe la gnose, puisqu'elle en est le fondement, et que la vie de charité, qui est celle du gnostique, n'est que le développement de la vie de foi qui est celle du simple croyant[4].

Qu'est-ce donc au juste que le gnostique chrétien? Clément en a tracé en plusieurs endroits, notamment au stromate VIIe (10-14) un portrait idéal où il est aisé de relever deux traits principaux. D'abord le gnostique a une connaissance et comme une intuition des vérités que la foi nous fait admettre sans nous en révéler le contenu : il a l'intelligence (ἐπιστήμη) de Dieu et des choses

1. *Strom.*, II, 6, col. 961, 965.
2. *Strom.*, II, 6, col. 961; II, 12, col. 992; V, 1, col. 21; VI, 14, col. 329, *Paed.*, I, 6, col. 285.
3. *Paed.*, I, 6, col. 288, 293.
4. *Paed.*, I, 6, col. 280 suiv.

divines en général, de l'homme, de sa nature, de la vertu, du souverain bien, de l'univers et de son origine : les « grands mystères », dont les petits ne sont qu'une préparation, lui sont révélés [1]. Puis, le gnostique mène une vie parfaite, caractérisée par la pratique de deux vertus, l'une stoïcienne, l'autre chrétienne. La première est l'insensibilité (ἀπάθεια) : le gnostique a déraciné en lui toute passion, tout désir, tout le sensible de sa nature : aussi n'a-t-il que faire des vertus inférieures nécessaires pour la lutte ; il est inébranlable aux événements et inaccessible aux émotions : c'est le philosophe idéal du Portique [2]. La seconde vertu est la charité (ἀγάπη) : elle est comme le principe qui dirige et féconde toute la vie du gnostique. La charité le fait souffrir pour l'Église et travailler à la conversion des âmes ; lui fait aimer ses ennemis, pardonner les injures et endurer le martyre. Le gnostique prie sans cesse et partout, et sa prière est parfaite, soumise qu'elle est toujours à la volonté de Dieu [3].

En somme, dans la foi et la gnose, comme il est aisé de s'en rendre compte, Clément a simplement marqué les deux degrés de la vie chrétienne, celui de la vie commune, et celui de la perfection. Son originalité a consisté, d'une part, à introduire dans l'idée de la perfection l'élément intellectuel et platonicien de la connaissance, et, de l'autre, à introduire dans son élément moral la pratique de la vertu stoïcienne de l'apathie. On saisit ici sur le fait les deux influences, philosophique et chrétienne, qui se sont exercées sur son esprit, et qui se sont traduites dans sa doctrine.

1. *Strom.*, V, 11, col. 108; VI, 8, col. 289; VI, 10, col. 300; VII, 3, col. 421.
2. *Strom.*, VI, 9, col. 292 suiv.
3. *Strom.*, I, 2, col. 709; IV, 4, col. 1225, 1228; IV, 9, col. 1284, 1285 VII, 1, col. 405; VII, 7, col. 449, 456; VII, 9, col. 477; VII, 12, col. 496, 501.

Ainsi attiré vers les problèmes de la vie intérieure, intellectuelle et morale du chrétien, Clément s'est relativement peu occupé du côté extérieur de l'Église, de son organisation hiérarchique et de ses rites. Il ne les ignore pas cependant. L'Eglise est pour lui la cité du Logos, le temple élevé par Dieu même. C'est à elle, à cette mère, à la fois vierge et mère et qui nous nourrira du Logos, qu'il faut venir, puisqu'elle est l'assemblée de ceux que Dieu veut sauver [1]. Le gnostique nous est représenté comme le prêtre et le diacre véritable de Dieu, non établi par la main des hommes et qui ne s'assied pas sur un siège de président, bien qu'en tant que juste, il ait sa place dans le *presbyterium* [2]. Le *Quis dives salvetur* nous fournit même, en faveur de la primauté de saint Pierre, un texte classique : cet apôtre est « l'élu, le choisi, le premier des disciples (ὁ πρῶτος τῶν μαθητῶν), pour qui seul, avec lui-même, le Sauveur a payé le tribut [3] ».

Le baptême est une nouvelle naissance (ἀναγέννησις) qui nous fait enfants de Dieu, parfaits, immortels; une illumination (φώτισμα), un bain (λουτρόν) qui efface les péchés et les peines qui leur sont dues [4].

L'Eucharistie accompagne le baptême. Clément y fait assez souvent allusion, mais en parle rarement d'une façon absolument claire. Toujours enclin à chercher au delà de la réalité divine qu'elle contient, les effets plus intimes dont elle est le symbole et l'agent, il lui arrive d'obscurcir, par ses spéculations, ses affirmations d'abord les plus nettes. C'est le cas du passage suivant : « Le Verbe est tout pour le petit enfant, père, mère, pédagogue, nourricier : Mangez,

1. *Strom.*, IV, 20, col. 1381; VII, 5, col. 437; *Paed.*, I, 6, col. 281, 300; III, 12, col. 677.
2. *Strom.* VI, 13, col. 328.
3. *Quis dives salvetur*, 21, col. 625.
4. *Paed.*, I, 6, col. 280, 281; *Strom.*, II, 13, col. 996.

dit-il, ma chair et buvez mon sang. Voilà les aliments appropriés que nous donne le Seigneur : il nous présente sa chair; il nous verse son sang; et dès lors rien ne manque aux enfants pour leur croissance. O mystère merveilleux! Il nous ordonne d'abandonner notre ancienne corruption charnelle, comme notre ancien aliment, et de participer au nouveau régime du Christ, et, le recevant, s'il est possible, de le placer en nous, et de cacher le Sauveur dans nos poitrines, afin de régler les affections de notre chair. Mais peut-être ne veux-tu pas l'entendre ainsi; [peut-être veux-tu l'entendre] d'une façon plus commune. Ecoute encore ceci. » Et l'auteur se met à expliquer comment, par Jésus-Christ et par la foi en lui, nous communions au Père qui le donne en lait et en aliment à ses nourrissons [1].

Clément d'Alexandrie paraît comprendre la pénitence à peu près comme Hermas. Après avoir rapporté les paroles du *Pasteur* sur l'unique pénitence possible après le baptême, il s'efforce de montrer qu'elle doit suffire, et quel désordre ce serait de la répéter souvent [2]. Il ne s'agit ici bien entendu que de la pénitence officielle, car les châtiments que Dieu envoie au chrétien pécheur ont d'ailleurs, observe-t-il, pour but de l'amender [3]. Remarquons en outre que l'Église d'Alexandrie ne paraît pas avoir connu, au temps de Clément, la réserve qui existait à Rome, vers la même époque, par rapport à la réconciliation des homicides. Cela résulte de l'histoire du jeune homme converti par saint Jean, rapportée par notre auteur dans le *Quis dives salvetur*, 42.

1. *Paed.*, I, 6, col. 301; cf. *Paed.*, II, 2, col. 409, 412; *Excerpta ex Theodoto*, 13.
2. *Strom.*, II, 13, col. 993, 996.
3. *Strom.*, IV, 24, col. 1363.

Clément a-t-il jamais composé l'écrit Περὶ ἀναστάσεως qu'il annonçait dans son Pédagogue (I, 6, col. 305; II, 10, col. 521)? Nous l'ignorons. Il est certain seulement que dans les ouvrages qui restent de lui il enseigne ou suppose la résurrection de la chair [1]. Sur le *millenium* son silence est complet. Mais il admet que les âmes pécheresses seront, après la mort, sanctifiées (ἁγιάζειν) par un feu intelligent, et que les scélérats seront punis également par le feu [2]. Leur châtiment sera-t-il éternel? Il ne le semble pas. Au stromate VII, 2 (col. 416), les peines dont parle Clément, et qui suivent le jugement définitif, forcent les délinquants au repentir. Cette même idée revient au chapitre 12 (col. 508); et au chapitre 16 (col. 541) l'auteur émet le principe que Dieu ne punit pas, mais corrige seulement, c'est-à-dire que tout châtiment de sa part est médicinal [3]. Si l'on songe qu'Origène, pour conclure à l'*apocatastasis,* devait partir du même principe, il y a bien des chances pour que Clément l'ait entendu de la même façon.

Quoi qu'il en soit, notre docteur ajoute que, de leur côté, les élus seront reçus dans une des trois demeures signifiées par les chiffres trente, soixante, cent de la parabole de la semence (*Matth.,* XIII, 8) [4]. Au gnostique seul est donné ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme. Il entrera dans la demeure de Dieu, pour le contempler dans une lumière immuable et éternelle [5].

1. *Paed.*, I, 6, col. 284; I, 4, col. 260.
2. *Strom.*, VII, 6, col. 440; V, 14, col. 133.
3. Cf. *Strom.*, VI, 14, col. 329, 332.
4. *Strom.*, VI, 14, col. 337; IV, 18, col. 1321.
5. *Srom.*, IV, 18, col. 1321; VII, 10, col. 481; VII, 11, col. 496.

§ 2. — Origène[1].

L'Orient n'a pas connu de plus grand théologien ni qui ait exercé une influence plus profonde qu'Origène. Homme vraiment universel et qui a possédé toute la science de son temps, bien qu'il n'en ait pas fouillé également toutes les parties, âme essentiellement droite et sincère, esprit hardi, regardant toujours la difficulté bien en face et ne la dissimulant jamais, sachant douter et n'imposant pas son opinion dans les questions qu'il croyait libres, capable de synthèse et de vues d'ensemble bien que son érudition fût prodigieuse dans les détails, il a été, dit Bigg[2], « le premier grand professeur, le premier grand prédicateur, le premier grand écrivain en matière de spiritualité, le premier grand commentateur, le premier grand dogmaticien » qu'ait eu l'Eglise. Grand philosophe il ne l'a pas été. Il a connu très bien toutes les philosophies de l'antiquité et s'en est servi ; mais il n'a été lui-même à ce point de vue ni original ni créateur.

C'est dans le Περὶ ἀρχῶν, écrit en 228-231, qu'Origène

1. L'édition citée est celle de DELARUE-LOMMATZSCH, Berolini, 1831-1848. Mais là où les textes sont plus difficiles à trouver, j'ai noté, avec le tome et la page de Lommatzsch, le tome et la colonne de la *Patrologie grecque* de Migne (XI-XVII). — Travaux : HUET, *Origeniana*, Rouen, 1668 : E. R. REDEPENNING, *Origenes*, Bonn, 1841-1846. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1896. W. FAIRWEATHER, *Origen and greeck patristic theology*, New-York, 1901. F. HARRER, *Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes*, Regensburg, 1858. KNITTEL, *Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes*, dans la *Theolog. Quartalschr.*, tom. LIV, 1872. CH. BOYER, *La rédemption dans Origène*, Mautauban, 1886. M. LANG, *Ueber der Leiblichkeit des Vernunftwesen bei Origenes*, Leipzig, 1892. C. KLEIN, *Die Freiheitslehre des Origenes*, Strassburg, 1894. G. CAPITAINE, *De Origenis ethica*, Monast. Guestph., 1898. G. ANRICH, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer*, Tübingen, 1902. G. BORDES, *L'apologétique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900. F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907.

2. *The Christian Platonists of Alexandria*, p. 115.

s'est efforcé de résumer et de réduire en système toute sa doctrine : ce livre est comme la première *somme* que l'Église ait connue. L'intention de l'auteur a été de nous y donner, en dehors de toute polémique, une synthèse de nos croyances : « ... seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat [1] ». A côté du *De principiis*, il faut signaler, comme sources principales de la théologie d'Origène, ses *Commentarii in Evangelium Ioannis* (228-238), le *Contra Celsum* (249) et le *De Oratione* (233-234).

La base de cette théologie, nous déclare-t-il, est la prédication ecclésiastique, le symbole tel que l'Église le développe et l'explique, car dans la multiplicité des opinions et des erreurs qui surgissent de toutes parts, c'est là qu'il faut chercher la vérité [2]. Quel est cet enseignement de l'Église? Origène nous l'expose au livre premier du *De principiis* (Praef., 4-10). Il y distingue des doctrines certaines, unanimement professées et prêchées, et d'autres qui ne sont pas énoncées « manifesta praedicatione ». Parmi les premières il faut mettre un Dieu unique, créateur, auteur des deux Testaments, juste et bon à la fois ; — Jésus-Christ né du Père avant toute créature, et son ministre dans la création, Dieu lui-même, qui s'est fait homme et s'est incarné tout en restant Dieu, qui a pris un corps sem-

1. *De princip.*, I, Praef., 10. A part quelques fragments conservés en grec, nous n'avons malheureusement du *De principiis* qu'une traduction latine faite par Rufin en 398, et où celui-ci s'est efforcé de pallier ce que le texte original offrait d'incorrect surtout au point de vue trinitaire. Une traduction latine littérale de saint Jérôme a presque entièrement péri.

2. « Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens ; illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione » (*De princ.*, I, praef., 2).

blable au nôtre, mais qui est né de la Vierge et du Saint-Esprit; qui est vraiment né, a vraiment souffert, qui est vraiment mort, ressuscité et monté au ciel; — le Saint-Esprit, associé en honneur et en dignité au Père et au Fils, inspirateur de l'Ancien et du Nouveau Testament (4). Puis l'âme, son immortalité, la récompense ou le châtiment « igni aeterno » qui lui est destiné après la mort suivant ses œuvres; la résurrection du corps, la liberté humaine, la lutte de l'âme contre le diable et ses anges (5); l'existence par conséquent de ce diable et de ses anges (6). Il y faut ajouter la création du monde, son commencement dans le temps, sa ruine future (7); l'inspiration des Écritures et le fait qu'elles ont un double sens, apparent et secret (spirituel, 8); enfin l'existence des bons anges dont Dieu emploie les services pour le salut des hommes (10). — Au contraire, parmi les questions qui ne sont pas pleinement élucidées Origène mentionne les suivantes : le Saint-Esprit est-il engendré ou non (Saint Jérôme a traduit « est-il *fait* ou non »)? Est-il ou non lui aussi Fils de Dieu (4)? L'âme vient-elle « ex seminis traduce » ou autrement (5)? Les démons sont-ils des anges déchus (6)? Qu'y avait-il avant le monde actuel et qu'y aura-t-il après lui (7)? Dieu et les esprits sont-ils ἀσώματα et dans quel sens (8, 9)? Quand les anges ont-ils été créés, que sont-ils et quel est leur état? Enfin les astres sont-ils ou non animés (10)?

Cette double énumération est instructive et la distinction faite par Origène des vérités définitivement acquises et de celles au sujet desquelles on discute encore est capitale. Les premières, remarque-t-il, sont les vérités que les apôtres ont jugé nécessaire d'enseigner manifestement à tous, « etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur »; les autres sont celles dont ils ont abandonné la recherche

aux « studiosiores » « qui Spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent (I, Praef., 3). » De certaines choses ils ont dit « quia sint », ce qui suffit aux simples fidèles, laissant aux plus zélés le soin de trouver « quomodo aut unde sint (*ibid.*) ». Dans ce domaine s'exercera la sagacité du théologien et de l'exégète.

L'enseignement de l'Église, en effet, doit être justifié et complété soit par l'Écriture soit par une saine philosophie[1]. L'Écriture sainte est la première source de la théologie : l'Écriture, c'est-à-dire les paroles de Jésus-Christ, non pas seulement celles qu'il a prononcées étant homme, mais encore celles que, Verbe de Dieu, il a prononcées par Moyse et les prophètes[2]. Origène est en effet le théologien par excellence de l'Écriture : c'est toujours elle qu'il s'efforce d'expliquer, sur elle qu'il s'appuie, à elle qu'il demande ses solutions, et l'on sait quels immenses travaux il avait entrepris sur le texte sacré.

Or cette Écriture, continue-t-il, contient un triple sens, correspondant à la composition même de l'homme : un sens somatique ou littéral, un sens psychique ou moral, un sens pneumatique ou spirituel. Le premier est le « communis et historialis intellectus » : il suffit pour l'édification des « simpliciores » ; le second est pour l'édification de ceux qui progressent ; enfin le troisième, « lex spiritualis », est pour l'édification des parfaits[3]. Ces deux derniers sens ne se distinguent pas toujours aisément l'un de l'autre. On voit cependant d'une manière générale et par les exemples que donne Origène,

1. *De princip.*, I, Praef., 10.
2. *De princip.*, I, Praef., 1.
3. *De princip.*, IV, 11 ; cf. *In Levitic.*, hom. V, 1, Lom., IX, 239 ; *P. G.*, XII, 447.

que le sens psychique ou moral est celui qui s'applique aux relations de l'âme individuelle et particulière avec Dieu et la loi morale; tandis que le sens spirituel a une portée plus vaste, et s'applique aux mystères, à l'Église universelle et à son histoire, au monde à venir et au ciel.

Est-ce à dire que tous les passages de l'Écriture sont susceptibles d'être expliqués dans ce triple sens? Non : et il en est notamment que l'on ne saurait entendre dans le sens littéral. Dieu les a jetés en quelque sorte sous nos pas pour nous faire souvenir que les Livres saints ont une signification plus haute. Ces passages ne se rencontrent pas seulement dans l'Ancien Testament : les évangiles et les écrits apostoliques en contiennent aussi. Origène en donne des exemples; mais il se défend d'ailleurs de réduire ainsi à néant le sens historique et littéral de l'Écriture; car ces cas, ajoute-t-il, ne sont évidemment que des exceptions : « A nobis evidenter decernitur in quam plurimis servari et posse et oportere historiae veritatem[1]. »

Comment justifiait-il cet allégorisme? — D'abord par l'impossibilité pratique de prendre à la lettre certains récits de l'Écriture; ensuite par l'autorité et l'exemple de saint Paul[2]; mais il se le justifiait à lui-même par une raison plus générale, à savoir que toute la nature visible n'est au fond qu'un immense symbole du monde invisible, et chaque individu la représentation d'une idée ou d'un fait suprasensible[3]. De même que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ainsi chaque être l'a été comme l'image d'une réalité supérieure. La foule, incapable d'atteindre à ces réalités,

1. *De princ.*, IV, 15-19.
2. *De princ.*, IV, 13.
3. *In Cantic. canticor.*, lib. III, vers. 9, Lom., XV, 48; *P. G.*, XIII, 173, 174; *In Levit.*, hom. V, 1, Lom., IX, 239; *P. G.*, XII, 447.

doit accepter les symboles qui la mettent indirectement en rapport avec elles; mais il appartient au chrétien parfait de traverser ces figures et d'aller jusqu'aux mystères qu'elles recouvrent.

Conception très haute, on le voit, mais extrêmement dangereuse; car elle permettait d'écarter, sous prétexte de sens plus profond, la lettre des Écritures, d'en conserver ou d'en sacrifier, à son gré, la partie historique, et finalement de substituer sa fantaisie à la règle de la foi.

La seconde source où devait puiser Origène pour expliquer et féconder l'enseignement ecclésiastique, est la philosophie, toute espèce de philosophie, car Origène, comme Clément, repoussait seulement les systèmes qui nient Dieu et la Providence[1]. Il admettait que les philosophes ont appris par révélation quelques-unes au moins des belles choses qu'ils ont dites, qu'ils sont souvent d'accord avec la loi de Dieu[2], que celle-ci complète leurs affirmations; mais il est moins enthousiaste pour eux que ne l'était Clément. Il les cite moins souvent, et leur reproche d'avoir commis des erreurs, toléré l'idolâtrie, de ne s'être adressés qu'à une élite, et d'avoir manqué d'autorité pour instruire les âmes[3]. Il a senti, semble-t-il, l'inanité des efforts tentés avant lui pour tirer de la philosophie la corroboration ou l'éclaircissement des dogmes, et aussi travaille-t-il à se pénétrer de ses méthodes et de son esprit plutôt qu'il ne fait état de ses enseignements C'est par là qu'Origène est profondément philosophe; par la tournure de son esprit inquiet et chercheur, par son amour de la spéculation, par la hardiesse

1. S. Grégoire le Thaumaturge, *In Origen. orat. panegyr.*, 13, 14.
2. *Contra Cels.*, V, 3; *In Genes.*, hom. XIV, 3.
3. *C. Cels.*, V, 43; VII, 47; VI, 2; *In Genes.*, hom. XIV, 3; S. Grég. le Thaumat., *In Orig. orat. paneg.*, 14.

avec laquelle il ose raisonner même dans les problèmes surnaturels ; et par là s'explique ce jugement de Porphyre qu'Origène vivait en chrétien, mais qu'il pensait en grec, et qu'il avait introduit les idées grecques dans les mythes des autres peuples[1].

Car d'ailleurs on se tromperait en croyant que les conclusions proprement dogmatiques d'Origène ont été sérieusement influencées par la philosophie particulière qu'il avait étudiée. Bien qu'élève, vers 210, d'Ammonius Saccas, le fondateur de l'école néo-platonicienne, et condisciple de Plotin, l'auteur des Ennéades, notre auteur n'est pas, à vrai dire, néoplatonicien. Il a plus reçu du milieu général des idées que d'un système portant un nom ; et si la philosophie platonicienne, telle qu'elle était comprise à Alexandrie au début du IIIe siècle, a déteint sur lui, c'est qu'il en a surtout apprécié les tendances et l'esprit plus qu'il n'en a adopté les doctrines[2].

Tels sont les principes qui ont guidé Origène dans l'exposé de sa théologie. On va voir comment il les a mis en œuvre.

Son Dieu, comme celui de Clément, est le Dieu quelque peu abstrait du platonisme. Il est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ex omne parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς... incomprehensibilis, inaestimabilis, impassibilis, ἀπροσδεής [3]. L'homme cependant peut naturellement le connaître, et dans la mesure où il s'affranchit de la matière[4]. Cette monade est d'ailleurs τριάς ou *trinitas :* elle contient

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 19, 7.
2. Harnack. *Lehrb. der DG.*, I, 781 suiv. N'oublions pas que le néoplatonisme ne se constitua que plus tard en corps de doctrine, et que les Ennéades de Plotin, qui en sont comme le manuel, ne parurent qu'en 269, seize ans après la mort d'Origène.
3. *C. Cels.*, VI, 64 ; *In Ioann.*, XIX, 1, Lom., II, 149 ; *P. G.*, XIV, 536 ; *De princip.*, I, 1, 5, 6 ; II, 4, 4 ; III, 5, 2.
4. *De princ.*, I, 1, 7.

trois hypostases, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint[1].

Le second terme de cette trinité est donc le Verbe ou le Fils. Il est bien remarquable qu'Origène, voulant en traiter, part du Verbe incarné, de Jésus-Christ, tel que le présente le symbole. Sa doctrine peut, du reste, se résumer en trois mots : le Verbe est Dieu et distinct du Père, éternellement engendré, mais inférieur au Père. Elle oscille ainsi entre le consubstantiel, vers lequel elle est logiquement entraînée, et le subordinatianisme auquel la ramène le problème de la création; mais elle exclut absolument l'arianisme proprement dit.

Rappelons d'abord qu'Origène avait connu le modalisme à Rome, et ne cessa de le combattre en affirmant la distinction réelle du Fils d'avec le Père. Il y a des gens, dit-il, qui regardent le Père et le Fils comme n'étant pas numériquement distincts (ἀριθμῷ), mais comme étant un, ἕν, οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, et comme divers seulement κατά τινας ἐπινοίας, οὐ κατὰ ὑπόστασιν[2]. Origène enseigne au contraire que ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός; qu'il y a δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα[3]. On remarquera que notre auteur tantôt confond les termes οὐσία et ὑπόστασις et tantôt les oppose l'un à l'autre. Mais au dernier il donne un sens ferme qui finira par triompher.

Or le Fils, ainsi réellement distinct du Père, n'est pas créé, mais engendré, et de toute éternité. Ce dernier point est un de ceux qu'Origène a le mieux mis en relief : « Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in filium versam, aut

1. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτλ. *In Ioann.*, II, 6 (Lom., I, 109, 110; *P. G.*, XIV, 128); VI, 17 (Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257); *In Isaïam*, hom. I, 4; IV, 1.

2. *In Ioann.*, X, 21, Lom., I, 350 ; *P. G.*, XIV, 376.

3. *De oratione*, 15; *C. Cels.*, VIII, 12.

ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit, sed, abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente[1]. » Et réfutant d'avance Arius, il va répétant que « non erat quando (Filius) non erat » ; car le Fils, remarque-t-il, est la splendeur de la lumière éternelle, et la lumière resplendit nécessairement toujours [2].

Comment se fait cette génération? Origène vient de le dire. Le Fils n'est pas une partie de la substance du Père : celui-ci n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation (προβολή[3]). Bien plus, cette génération n'est pas un acte qui ait un commencement et une fin : c'est un acte éternel et continu comme l'éclat de la lumière qui luit toujours : ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός. Il ne faut même pas parler de temps ni d'éternité, car la Trinité est au-dessus de tout cela[4].

Ainsi engendré de la substance du Père, le Fils est Dieu non en vertu d'une participation extrinsèque (κατὰ μετουσίαν), mais essentiellement : κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός [5]: il est de la substance du Père, il lui est ὁμοούσιος. Le terme se trouve dans Origène, si la traduction suivante est exacte : « Sic et sapientia ex Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum

1. *De princip.*, IV, 28.
2. *In Epist. ad Rom.*, I, 5, Lom., VI, 22, 23; *P. G.*, XIV, 848, 849; *In Epist. ad Hebr. fragm.*, Lom., V, 297; *P. G.*, XIV, 1307.
3. *De princip.*, IV, 28; *In Ierem.*, hom. IX, 4, Lom., XV, 212; *P. G.*, XIII, 357; cf. *De princ.*, I, 2, 6; *In Ioann.*, I, 23, Lom., I, 50; *P. G.*, XIV, 65.
4. *In Ierem.*, hom. IX, 4, Lom., XV, 212; *P. G.*, XIII, 357; *De princ.*, IV, 28.
5. *Selecta in Psalmos*, hom. XIII, 134. Il est, comme le Père, αὐτοσοφία, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαλήθεια, αὐτοβασιλεία (*In Matth.*, XIV, 7, Lom., III, 283; *P. G.*, XIII, 1197; cf. *In Ioann.*, I, 27).

similitudinem corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis pura et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor [1]. » Origène exclut absolument ici l'anoméisme. Si l'on remarque qu'il exclut également plus haut tout partage de la substance du Père et toute προβολή, on en conclura qu'il admet le consubstantiel strict.

Et cependant Origène est franchement subordinatien. Le Fils est, sans doute, de la substance du Père; il la possède, mais moins pleinement que le Père : elle est en lui comme atténuée, diminuée, parce qu'elle est communiquée, et que d'ailleurs le Fils est l'instrument du Père. Origène est amené à cette conclusion par la préoccupation de maintenir contre les modalistes la distinction des deux personnes, par la nécessité d'expliquer les textes scripturaires qui présentent le Fils comme inférieur au Père, par le besoin qu'il a d'un médiateur pour expliquer la création. Son Verbe est celui d'Athanase, et cependant conserve encore quelque chose de celui de Philon. Il n'est pas ὁ θεός ni αὐτοθεός, mais θεός, δεύτερος θεός : il n'est pas, comme le Père, αὐτοαγαθόν, ἁπλῶς ἀγαθός, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, mais seulement εἰκὼν ἀγατόθητος [2] : il n'est pas absolument simple, mais, occupant le milieu entre l'un et le multiple, il contient les idées du Père, les types des êtres réalisables (σύστημα θεωρημάτων) [3] : il ne connaît pas le Père aussi bien qu'il en est connu, et la gloire qu'il en reçoit est plus grande que celle qu'il lui rend [4]. Pareillement,

1. *In epist. ad Hebr. fragm.*, Lom., V, 299, 100 et XXIV, 358, 359; *P. G.*, XIV, 1308.
2. *C. Cels.*, V, 39; *De princ.*, I, 2, 13; cf. *In Ioann.*, VI, 23.
3. *In Ioann.*, II, 12; I, 22, Lom., I, 41, 42; *P. G.*, XIV, 56.
4. *De princ.*, IV, 35; *In Ioann.*, XXXII, 18, Lom., II, 473; *P. G.*, XIV, 821.

son action est moins étendue : elle ne s'exerce que sur les êtres raisonnables (ἐπὶ μόνα τὰ λογικά)[1]. Bref, il est Dieu, mais sous le Père (θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα)[2]. — Aussi ne doit-on point lui adresser purement et absolument ses prières. On les lui adresse, car il est Dieu, mais afin que, comme pontife, il les présente au Père[3]. On trouve même çà et là quelques expressions plus malsonnantes, sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister[4].

Origène, on s'en souvient, mettait au nombre des questions que l'enseignement de l'Église n'avait pas tranchées l'origine du Saint-Esprit, c'est-à-dire sa divinité : « Utrum (Spiritus Sanctus) natus an innatus (S. Jérôme : factus an infectus), vel filius etiam Dei ipse habendus sit nec ne[5] ? » Les données scripturaires et traditionnelles faisant défaut, il ne savait que penser. En maint endroit, il paraît affirmer la divinité du Saint-Esprit, et c'est bien de ce côté en définitive qu'il incline visiblement. Il se plaint qu'il y ait des gens « minora quam dignum est de eius divinitate sentientes » ; il ajoute que tout a été fait si ce n'est la nature du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, que l'on ne trouve d'ailleurs nulle part que le Saint-Esprit soit « factura vel creatura » ; qu'il est éternel, qu'il ne passe pas de l'ignorance à la science, qu'il est associé aux honneurs et à la dignité du Père et du Fils et qu'il est saint comme eux[6]. Enfin notre auteur a pu être cité par saint Basile comme un témoin du dogme contre

1. *De princ.*, I, 3, 5; cf. I, 3, 8.
2. *C. Cels.*, II, 9; VI, 60.
3. *C. Cels.*, V, 4; VIII, 13, 26; *De orat.*, 14, 15.
4. Κτίσας (*In Ioann.*, I, 22, Lom., I, 40; *P. G.*, XIV, 56); πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων (*C. Cels.*, V, 37).
5. *De princip.*, I, praef., 4.
6. *De princip.*, I, praef., 4; I, 3, 3; I, 3, 4; II, 2, 1; II, 7, 3; IV, 28; V, 35; *In Isaïam*, hom. IV, 1.

les pneumatomaques [1]. Et cependant il hésite, par moments, à conclure. Il est pieux sans doute de croire que l'Esprit-Saint n'a pas été créé, mais pourtant, dit-il, puisque tout a été fait par le Fils, le Saint-Esprit, lui aussi, doit être son œuvre : εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, καὶ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἓν τῶν πάντων τυγχάνον [2].

En tout cas, le Saint-Esprit est inférieur au Fils (ὑποδεέστερον τοῦ δι' οὗ ἐγένετο) [3]. Ici, Origène n'hésite pas. La sphère d'action du Saint-Esprit est moins étendue que celle du Père et du Fils. Celle du Père s'étend à tous les êtres, celle du Fils à toutes les créatures intelligentes, celle du Saint-Esprit seulement aux justes : ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον [4].

La Trinité est donc conçue en définitive par Origène dans un ordre descendant, qui, tout en maintenant l'unité de nature entre les personnes divines, en gradue, pour ainsi dire, la plénitude en chacune d'elles. C'est une erreur qu'il transmettra à beaucoup d'autres et dont la théologie grecque aura bien de la peine à se défaire. Mais s'il n'a pas su corriger tout à fait — car il l'a atténué — ce côté défectueux de la doctrine trinitaire des apologistes, au moins en a-t-il nettement répudié l'autre élément défectueux, la théorie de la génération temporelle du Fils. Là, Origène anticipe clairement la définition nicéenne. On a voulu diminuer son mérite, en remarquant qu'admettant la création *ab aeterno,* il devait tout naturellement admettre aussi la génération éternelle du Logos. Cela est vrai : mais pourtant, entre ces deux éternités, celle des créatures et celle du Fils, Origène met une diffé-

1. Saint Basile (*De Spiritu sancto*, XXIX, 73) cite *In Ioann.*, VI, 17, Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257.
2. *In Ioann.*, II, 6, Lom., I, 113, 110; *P. G.*, XIV, 132.
3. *In Ioann.*, II, 6, Lom., I, 113; *P. G.*, XIV, 132.
4. *De princ.*, I, 3, 5; cf. I, 3, 8.

rence profonde : « Haec enim sola Trinitas est quae omnem sensum intellegentiae non solum temporalis verum etiam aeternalis excedit. Caetera vero quae sunt extra Trinitatem in saeculis et in temporibus metienda sunt. » Et encore : « Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare unquam potest esse quod est. Hoc autem designatur apud Ioannem cum dicit quoniam Deus lux est. Splendor autem lucis eius sapientia sua est, non solum secundum quod lux est, sed et secundum quod sempiterna lux est, ita ut aeternus et aeternitatis splendor sit sapientia sua. Quod si integre intellegatur, manifeste declarat quia subsistentia Filii ab ipso Patre descendit, sed non temporaliter neque ab ullo alio initio, nisi, ut diximus, ab ipso Deo[1]. »

Je viens de dire qu'Origène a admis la création *ab aeterno*. C'est un des reproches qu'on lui a faits et qui est justifié. L'éternité de la toute-puissance divine lui paraît inconciliable avec l'hypothèse d'une durée où rien n'aurait existé que Dieu, car la toute-puissance ne se conçoit qu'à la condition de s'exercer effectivement sur des êtres réels[2]. Des créatures ont donc dû toujours exister. Lesquelles? Avant tout des esprits (νοῦς), mais pas des esprits tellement purs cependant qu'ils ne fussent unis à des corps éthérés et subtils. Car, malgré qu'il trahisse quelque hésitation, notre auteur ne pense pas qu'en dehors de la Trinité il puisse exister un esprit absolument dégagé de toute matière et sans corps[3].

Ces esprits ont tous été créés égaux en facultés et en dons, toutefois ils ont été créés libres. Nous touchons ici à l'une des conceptions les plus hardies d'Origène.

1. *De princip.*, I, 2, 11 ; IV, 28 ; cf. II, 9, 2.
2. *De princip.*, I, 2, 10 ; cf. III, 5, 3, 4.
3. *De princip.*, I, 6, 11 ; II, 2, 1, 2 ; IV, 35, traduct. de S. Jérôme.

Il avait été frappé de la diversité des conditions physiques et morales, des aptitudes et des qualités que nous remarquons dans le monde; mais au lieu d'en appeler, pour l'expliquer, à la libre volonté de Dieu, il en demande à la liberté créée l'explication. Tous les esprits avaient été créés égaux, mais, libres, ils n'ont pas tous été également fidèles à Dieu, et de là sont nées les différences que nous constatons entre les êtres intelligents. C'est leur chute, leur καταβολή, qui est proprement la source de l'état actuel de l'univers [1]. Car, de ces esprits, les uns sont devenus les anges, les vertus célestes avec leur hiérarchie, leurs degrés et leurs fonctions proportionnés à leur mérite; les autres, se revêtant de matière lumineuse, sont devenus le soleil, la lune et les étoiles; d'autres encore, refroidis par leur éloignement de Dieu, sont devenus les âmes des hommes (ψυχή de ψύχω, refroidir); d'autres enfin sont devenus les démons avec leur corps plus subtil que celui des hommes, plus lourd que celui des anges [2]. Mais, de même que le jeu de la liberté a modifié le plan divin primitif et créé l'ordre actuel, aussi est-il capable de changer derechef et indéfiniment cet ordre. Les esprits peuvent, en faisant le bien ou le mal, s'élever ou descendre dans l'échelle des êtres, les âmes reconquérir par leur vertu l'état d'esprits qu'elles ont perdu, et d'une manière générale, un nouveau monde peut commencer après la consommation de celui-ci [3].

Le mal a donc été introduit dans le monde par la liberté créée; et bien que la présence de ce mal ne brise pas l'harmonie du cosmos et ne soit pas un argument contre la bonté de Dieu qui en sait tirer le

1. *De princip.*, I, 9, 6; II, 9, 5, 6; III, 5, 4.

2. *De princip.*, I, 8, 1, 2, 4; II, 8, 3 (trad. de S. Jérôme); II, 1, 1-4; I, Praef., 8; III, 5, 4; *C. Cels.*, I, 32, 33; *In Ioann.*, I, 17.

3. *De princip.*, II, 8, 3; III, 6, 3 (trad. de S. Jérôme); cf. *C. Cels.*, IV, 69.

bien, le mal existe[1]. Un péché ou même des péchés ont été commis par les esprits et les âmes humaines avant l'ordre actuel des choses. Est-ce là le péché originel? Nous allons voir qu'Origène le met probablement ailleurs; mais remarquons, en attendant, qu'il est très affirmatif sur le fait que tous les hommes sont pécheurs, même l'enfant d'un jour. Il invoque le texte de Job, xiv, 4, 5, d'après les Septante : Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου, ἀλλ' οὐθείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, et explique par là le baptême des enfants « pro remissione peccatorum », « secundum ecclesiae observantiam[2] ». S'agit-il maintenant de dire en quoi consiste cette tare et quelle en est l'origine, ses hésitations commencent. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains (v, 9), Origène semble faire consister le péché originel dans la faute que les âmes ont commises avant leur descente sur la terre, alors qu'elles étaient esprits; mais ailleurs et plus communément il incline vers une autre hypothèse. Il remarque que le mot ῥύπος du Livre de Job désigne non pas un péché proprement dit, mais généralement une souillure : « neque enim id ipsum significant sordes atque peccata[3] ». Or il est certain que toute âme, par le fait seul qu'elle s'unit à un corps, et dans cette union même, contracte une souillure : « Quaecumque anima in carne nascitur iniquitatis et peccati sorde polluitur[4]. » Tout enfant apporte donc en naissant cette souillure, et c'est en elle qu'Origène est disposé à voir plutôt le péché d'origine. Mainte-

1. *De princip.*, II, 9, 6; *C. Cels.*, IV, 70, 54; *In Numeros*, hom. XIV, 2.
2. *In Matth.*, X, 23; *In Levit.*, VIII, 3 (Lom., IX, 318; *P. G.*, XII, 496); *In epist. ad Rom.*, V, 9 (Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1043, 1044); *In Lucam*, hom. XIV (Lom., V, 135; *P. G.*, XIII, 1834).
3. *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 134; *P. G.*, XIII, 1834.
4. *In Levitic.*, VIII, 3; *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 134; *P. G.*, XIII, 1334; *C. Cels.*, VII, 50.

nant, d'où vient que la chair souille ainsi l'âme qui s'unit à elle? Peut-être notre auteur veut-il en indiquer la cause quand il remarque qu'Adam n'ayant commencé à engendrer qu'après son péché, notre corps par lui-même est un corps de péché, et encore, que tous les hommes se trouvant contenus dans les flancs d'Adam vivant dans l'Eden, ils ont tous été avec lui et en lui (cum ipso et in ipso) expulsés du paradis terrestre, c'est-à-dire subissent tous les suites du péché d'Adam [1]. Origène nous présenterait, dans ce cas, une théorie bien près d'être suffisante du péché originel : il en fournit, en toute hypothèse, les éléments, quoiqu'il ne les ait pas assez rapprochés ni liés ensemble.

Mais si la souillure native est un fait universel, il faut malheureusement constater aussi comme un fait universel que l'homme suit ses mauvaises inclinations, et commet journellement le mal : πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν [2]. Sous l'influence de la concupiscence, des mauvais exemples et du démon, le péché s'enracine, se multiplie et envahit tout en nous [3].

C'est pour expier ce péché que Jésus-Christ est venu au monde. Son âme, créée dès le principe avec les autres esprits, était seule restée absolument fidèle à Dieu, et, unie d'abord au Logos par son libre choix, elle avait vu cette union se transformer, par une longue habitude du bien, en une seconde nature et acquérir une immuable fixité [4]. Pour nous sauver, le Logos ainsi uni à l'âme, et par l'intermédiaire de l'âme [5], s'unit à un corps, mais à un corps beau et parfait, puisque chaque âme

1. *In Rom.*, V, 9 (Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1047); V, 1 (Lom., VI, 326; *P. G.*, XIV, 1009, 1010).
2. *C. Cels.*, III, 66; III, 62; *In Roman.*, I, 1, Lom., VI, 14; *P. G.*, XIV, 840.
3. *De princip.*, III, 2, 2; *C. Cels.*, III, 69.
4. *De princip.*, II, 6, 5, 6.
5. *De princip.*, II, 6, 3.

a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir[1]. Jésus naît d'une vierge ; sa naissance est réelle ; il prend nos faiblesses, nos infirmités, notre passibilité ; il accepte nos passions légitimes et tout ce qui est de l'âme raisonnable[2]. Le docétisme aussi bien que l'apollinarisme futur sont écartés par Origène, encore qu'il retienne du premier quelques restes insignifiants qui lui viennent sans doute des gnostiques[3].

Jésus-Christ est, et reste donc vraiment homme dans l'Incarnation ; d'autre part le Verbe n'y change pas non plus, ne perd rien de ce qu'il était : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος[4] : il s'ensuit que dans le Sauveur il y a deux natures : il est Dieu et homme, Deus homo : « Aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius Patris, et alia humana natura quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit[5]. » Mais s'il y a deux natures, il n'y a qu'un seul être : « Car le Verbe de Dieu, surtout après la dispensation, est devenu un (ἕν) avec l'âme et le corps de Jésus. » Jésus est σύνθετόν τι χρῆμα[6]. S'efforçant de définir de plus près cette union, Origène la compare à celle du fer et du feu dans le fer rougi, et ajoute d'ailleurs que le corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe (κοινωνίᾳ), mais lui sont joints par une union et un mélange (ἑνώσει καὶ ἀνακράσει) qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu (εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι)[7]. Expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se

1. *C. Cels.*, VI, 75-77 ; I, 32, 33.
2. *C. Cels.*, I, 34, 35, 37, 69 ; II, 69 ; III, 25 ; II, 23 ; I, 66 ; II, 9 ; *De princip.*, IV, 31.
3. *C. Cels.*, VI, 77 ; II, 64, 65 ; cf. III, 41, 48.
4. *C. Cels.*, IV, 15 ; VII, 17 ; VIII, 42 ; *In Ioann.*, XXVIII, 14, Lom. II, 354 ; *P. G.*, XIV, 720.
5. *De princip.*, I, 2, 1 ; II, 6, 2, 3 ; *C. Cels.*, VII, 17.
6. *C. Cels.*, II, 9 ; I, 66.
7. *C. Cels.*, III, 41 ; *De princip.*, II, 6, 6.

corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait, et qu'il essaie se traduire, de l'unité de Jésus-Christ. Il la traduit encore par la communication des idiômes, dont il n'use pas seulement, mais dont il a été le premier à formuler la loi et à montrer, dans l'union hypostatique, la raison d'être[1].

Toutefois, si l'on doit interpréter bénignement les textes du grand docteur sur la transformation de l'humanité de Jésus-Christ pendant sa vie mortelle, il paraît impossible d'interpréter de même ceux qui ont trait à sa vie glorifiée. Non seulement, d'après lui, le corps en Jésus-Christ devient plus subtil après la résurrection[2], mais il semble que l'humanité disparaisse entièrement et se fonde dans la divinité : « Tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. » Comme celle-ci, elle devient immense et partout présente : « Ipse (Iesus) tamen ubique est et universa percurrit. Nec ultra intellegamus eum in ea exiguitate in qua nobis propter nos effectus est[3]. »

L'œuvre terrestre du Christ a été envisagée par Origène à peu près sous tous ses aspects, et il a eu l'occasion, dans ses immenses commentaires, d'en mettre en lumière tous les résultats. Jésus-Christ est notre législateur, le Moyse de la nouvelle loi : il a paru comme le docteur des justes, comme le médecin des pécheurs, comme un modèle de perfection dont l'imitation nous conduit à la participation de la vie divine[4]; mais il a paru surtout comme notre rédempteur et la victime pour nos péchés.

1. *De princip.*, II, 6, 3; IV, 31.
2. *C. Cels.*, II, 62; cf. 64-66.
3. *In Luc.*, hom. XXIX (Lom., V, 197; *P. G.*, XIII, 1875; v. cependant la note de Delarue in h. loc.); *In Ierem.*, hom. XV, 6 (Lom., XV, 288; *P. G.*, XIII, 436); *In Ioann.*, XXXII, 17 (Lom., II, 463; *P. G.*, XIV, 813); *De princip.*, II, 11, 6.
4. *C. Cels.*, III, 7; IV, 22, 32; II, 52, 75; III, 62; I, 68; VIII, 17, 56; *De princip.*, IV, 31.

Origène a conçu sous une double forme l'acte libérateur de Jésus-Christ. Dans un certain nombre de passages, il y voit une rédemption, un rachat proprement dit. Par le péché nous avons été livrés au démon, nous sommes devenus ses esclaves au sens antique, sa propriété. Pour nous racheter, Jésus-Christ donne au démon sa propre vie, son âme, lui-même comme notre rançon, le prix dont il nous paie (ἀντάλλαγμα) : « A qui [Jésus] a-t-il donné son âme en rançon pour un grand nombre? Pas à Dieu assurément. Ne serait-ce donc pas au malin [esprit]? Car celui-ci était maître de nous jusqu'à ce que pour nous la rançon lui fût livrée, à savoir l'âme de Jésus [1]. » — Puis à côté et parallèlement, notre auteur développe la théorie de la *substitutio vicaria* et du sacrifice propitiatoire. Jésus-Christ s'est substitué à nous : il est notre chef moral qui a pris sur lui nos péchés : « Peccata generis humani imposuit super caput suum : ipse (Iesus) est enim caput corporis ecclesiae suae [2]. » Portant ainsi nos péchés, il a souffert pour nous librement et parce qu'il l'a voulu [3]. Vrai prêtre, il a offert à son Père un vrai sacrifice de propitiation dont il est lui-même la victime : « quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum... secundum hoc ergo quod hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo quod dat remissionem praecedentium delictorum [4] ». Ainsi Dieu et le démon ont reçu chacun ce qui leur était dû.

1. *In Matth.*, XVI, 8 (Lom., IV, 27; *P. G.*, XIII, 1397); XII, 28 : *C. Cels.*, I, 31 ; *In Rom.*, IV, 11 (Lom., VI, 308; *P. G.*, XIV, 1000); *In Exod.*, VI, 9 (Lom., IX, 68 ; *P. G.*, XII, 3.6); *Exhort. ad martyr.*, 12; *C. Cels.*, VIII, 27, 54, 64.

2. *In Levit.*, hom. I, 3 ; *In Ioann.*, XXVIII, 14, Lom., II, 355; *P. G.*, XIV, 720, 721.

3. *C. Cels.*, I, 54 ; II, 44; VII, 57.

4. *In Epist. ad Rom.*, III, 8, Lom., VI, 205, 213 ; *P. G.*, XIV, 946, 950;

Cette rédemption de Jésus a été universelle ; non seulement tous les hommes, jusqu'à la fin du monde, trouvent en lui leur sauveur, mais sa vertu dépasse les bornes de notre terre : elle s'étend à tous les êtres raisonnables quels qu'ils soient qui ont besoin d'être rachetés : οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ('Ιησοῦς) ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν [1].

Il appartient à la liberté humaine de mettre à profit cette rédemption que Jésus nous a apportée. On a vu avec quelle énergie Origène affirme l'existence de cette liberté, et comment il la rend responsable même de notre situation actuelle. Le péché ne l'a pas supprimée : c'est librement que nous allons à Dieu ou que nous nous perdons. Non pas que nous puissions nous passer, dans nos bonnes œuvres, du secours de Dieu : la grâce en est, au contraire, le principe indispensable ; mais cependant tout dépend de nous comme tout dépend d'elle : Dieu et l'homme doivent travailler ensemble. Le grand docteur a trouvé, pour exprimer cette union nécessaire, des formules définitives et que l'on croirait de plus tardive époque : « E duobus unus effici debet intellectus, id est, ut neque quae in nostro arbitrio sunt putemus sine adiutorio Dei effici posse, neque ea quae in manu Dei sunt putemus absque nostris actibus et studiis et proposito consummari [2]. »

Ainsi, la foi elle-même vient de Dieu (δυνάμει τινὶ θείᾳ) ; mais elle ne se conçoit qu'accompagnée des bonnes œuvres et de la pratique des vertus qu'elle inspire.

cf. *In Numeros*, hom. XXIV, 1, Lom., X, 292, 293 suiv. ; *P. G.*, XII, 756, 757.

1. *In Ioann.*, I, 40, Lom., I, 79 ; *P. G.*, XIV, 93 ; *In Matth.*, XIII, 8, Lom., III, 227 ; *P. G.*, XIII, 1116 ; *De princip.*, III, 5, 6 ; *C. Cels.*, VII, 17.

2. *De princip.*, III, 1, 22. Et encore : « Non sufficit ad perficiendam salutem sola voluntas humana, nec idoneus est mortalis cursus ad consequenda caelestia et ad capiendam palmam supremae vocationis Dei in Christo Iesu, nisi haec ipsa voluntas nostra bona, promptumque propositum et quaecumque illa in nobis esse potest industria divino

C'est à cette condition seulement qu'elle nous justifie [1]. Et cependant, même alors, elle n'est aux yeux d'Origène que le degré inférieur de la vie chrétienne. Au-dessus de la foi il y a la science (γνῶσις), car « suivant notre doctrine aussi, il est bien mieux d'être convaincu de nos dogmes par la raison et la science que par la simple foi [2] ». Le disciple de Clément a recueilli ici la doctrine de son maître. Avec moins d'insistance, il partage comme lui les chrétiens en deux classes, et, comme lui, introduit dans le concept du gnostique un élément ascétique et moral rigoureux. Celui-ci pratiquera la continence et la virginité, la séparation du monde et la retraite [3].

Origène toutefois, nous l'avons déjà remarqué, manifeste partout des préoccupations plus *ecclésiastiques*, si l'on peut parler ainsi, que celles de Clément; et c'est pourquoi ses renseignements sur le christianisme pratique et sur le culte sont plus abondants et plus précis. L'Église, nous dit-il, est la cité de Dieu [4]. En dehors d'elle il n'y a pas de salut possible [5]. Le baptême remet les péchés, tout péché [6]; et comme les petits enfants eux-mêmes sont pécheurs, l'Église le leur administre, selon qu'elle en a reçu la tradition des apôtres [7]. Le martyre ou baptême de sang peut le

vel iuvetur vel muniatur auxilio... ita etiam nostra perfectio non quidem nobis cessantibus et otiosis efficitur, nec tamen consummatio eius nobis, sed Deo, qui est prima et praecipua causa operis adscribetur » (*De princip.*, III, 1, 18).

1. *C. Cels.*, VIII, 43; III, 69, 71, 72; *In Ioann.*, XIX, 6, Lom., II, 190; *P. G.*, XIV, 569; *In Levit.*, II, 4; XII, 3; Lom., IX, 389; *P. G.*, XII, 662.

2. *C. Cels.*, I, 13; *In Matth.*, XII, 15, Lom., III, 158, 159; *P. G.*, XIII, 1017.

3. *C. Cels.*, I, 26; VII, 48; VIII, 55; *In Levit.*, XI, 1.

4. *C. Cels.*, III, 30.

5. « Nemo seipsum decipiat: extra hanc domum, id est, extra Ecclesiam nemo salvatur. Nam si quis foris exierit, mortis suae ipse fit reus » (*In libr. Iesu Nave*, hom. III, 5, Lom., XI, 34; *P. G.*, XII, 841, 842).

6. *In Ioann.*, VI, 17, Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257; *In Matth.*, XV, 23, etc.

7. *In Rom.*, V, 9, Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1047; *In Lucam*, hom. XIV,

suppléer cependant, et même est supérieur au baptême d'eau [1].

Mais le baptisé peut retomber dans le péché : quels remèdes lui reste-t-il alors? Origène en énumère six qui le peuvent guérir : le martyre, l'aumône, le pardon des torts qu'il a subis, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu et enfin la pénitence [2]. Sa doctrine sur ce dernier point est intéressante à étudier. La pénitence requiert avant tout l'aveu de la faute : « Vide ergo quid edocet nos Scriptura divina, quia oportet peccatum non celare intrinsecus [3]. » C'est à l'évêque, aux ministres de l'Église, que cet aveu doit être fait : « cum non erubescit (peccator) sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam [4] ». « Consequens enim est ut... etiam ministri et sacerdotes ecclesiae peccata populi accipiant, et ipsi, imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant [5]. » Il leur appartient de juger s'il y a lieu ou non à pénitence publique — « qui (languor) in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari [6] » —, et de remettre le péché, fonction qui leur convient généralement à tous, mais surtout à l'évêque : « Israelita, si peccet, id est laicus, ipse suum non potest auferre peccatum : sed requirit levitam, indiget sacerdote, imo potius et adhuc horum aliquid eminentius quaerit : pontifice opus est, ut peccatorum remissionem possit accipere [7]. »

Lom. V, 135 ; *P. G.*, XIII, 1835; *In Levit.*, VIII, 3, Lom., IX, 318; *P. G.*, XII, 496.

1. *Exhort. ad martyr.*, 30, 34, 50.
2. *In Levitic.*, II, 4, Lom., IX, 191 ; *P. G.*, XII, 418.
3. *In Psalm.* XXXVII, hom. II, 6, Lom., XII, 266, 267; *P. G.*, XII, 1386.
4. *In Levit.*, II, 4, Lom., IX, 192, 193 ; *P. G.*, XII, 418.
5. *In Levit.*, V, 3, Lom., IX, 246; *P. G.*, XII, 451.
6. *In Psalm.* XXXVII, hom. II, 6, Lom., XII, 267; *P. G.*, XII, 1386.
7. *In Numeros*, hom. X, 1, Lom., X, 92; *P. G.*, XII, 635, et v. supra. Au *De oratione*, 28 (Lom., XVII, 240 ; *P. G.*, XI, 528), Origène semble ce-

La question est seulement de savoir si tous les péchés peuvent être remis, et si la pénitence officielle peut être accordée indistinctement et plusieurs fois pour toutes sortes de fautes. A cette question voici la réponse que nous trouvons formulée dans les écrits du grand docteur tels qu'ils nous sont parvenus. Il faut distinguer entre les fautes mortelles ordinaires (*culpae mortales*) et les « *crimina mortalia* » (πρὸς θάνατον), à savoir l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, et l'homicide volontaire [1]. Des premières on peut toujours faire pénitence et obtenir le pardon : « Ista vero communia (crimina) quae frequenter incurrimus semper paenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur [2]. » Quant aux seconds, Origène s'étonne, dans son *De oratione,* 28, écrit aux environs de 233-234, que quelques-uns s'arrogent le droit — qui surpasse la dignité sacerdotale — de les pardonner [3]. Cette irrémissibilité est maintenue *pour l'apostasie* dans la *Série des commentaires sur saint Matthieu,* 114 [4], écrits après 244, au moins pour cette apostasie qui se fait en pleine lumière et contre le Christ pleinement connu. Et cependant nous voyons que dès avant 244, la onzième et la quinzième homélie sur le Lévitique accordent que l'on peut faire une fois — mais une fois seulement — pénitence des *graviora crimina :* « In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus [5]. » « Quod et si aliquis est qui

pendant accorder au spirituel (πνευματικός) le pouvoir de remettre les péchés. Cf. *In Levit.*, V, 12, Lom., IX, 268, 269; *P. G.*, XII, 464.

1. *In Levit.*, XV, 2, Lom., IX, 424, 425 ; *P. G.*, XII, 560, 561 ; *De oratione*, 28, Lom., XVII, 241, 243; *P. G.*, XI, 528, 529.

2. *In Levit.*, XV, 2, Lom., IX, 245; *P. G.*, XII, 561.

3. Lom., XVII, 241, 243; *P. G.*, XI, 528, 529.

4. Lom., V, 17, 18; *P. G.*, XIII, 1763.

5. *In Levit.*, XV, 2, Lom., IX, 424, 425; *P. G.*, XII, 561. Les homélies sur le Lévitique sont probablement antérieures à 244.

forte praeventus est in huiuscemodi peccatis, admonitus nunc verbo Dei, ad auxilium confugiat paenitentiae, ut si semel admisit secundo non faciat, aut si et secundo aut etiam tertio praeventus est, ultra non addat[1]. » Dans le *Contra Celsum* (III, 51), écrit entre les années 246 et 248, Origène suppose aussi manifestement que les chrétiens qui se sont livrés au désordre et qui ont été, pour ce fait, excommuniés, peuvent, après une pénitence convenable, être de nouveau reçus dans l'Église. Il existe donc, au sujet de la rémissibilité des fautes *ad mortem*, une contradiction au moins apparente dans les enseignements de notre auteur. Comment l'expliquer? Simplement en admettant qu'Origène a modifié sur ce sujet sa manière de voir, et l'a mise en harmonie avec la discipline qui prévalait vers la fin de sa vie.

La doctrine eucharistique de notre auteur n'est pas moins intéressante que sa doctrine pénitentielle, et nous présente, mais avec plus d'insistance, les deux courants qui nous sont apparus dans celle de Clément d'Alexandrie, l'un qui nous maintient dans la vérité nue, commune et littérale de la présence réelle, l'autre qui nous montre dans les éléments consacrés le symbole de réalités moins saisissables et exclusivement spirituelles.

D'une part en effet les chrétiens, rendant grâces au Créateur, mangent « les pains devenus corps (σῶμα) par la prière, corps saint et sanctifiant ceux qui en usent avec une intention droite [2] ». Ce « corps du Seigneur », les fidèles, quand ils le reçoivent, le conservent avec toute espèce de vénération et de précaution, de peur qu'il n'en tombe quelque parcelle. Ils se croiraient coupables — et ils ont raison — si par leur négligence il s'en perdait quelque chose. Origène constate qu'ils apportent moins de soin à conserver

1. *In Levit.*, XI, 2, Lom., IX, 380, 381; *P. G.*, XII, 533.
2. *C. Cels.*, VIII, 33.

la parole de Dieu [1]. Voilà la croyance la plus commune, la plus simple vis-à-vis de l'Eucharistie : κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν [2]. Le grand docteur n'y contredit pas : au contraire ; mais il y va ajouter ses commentaires. Après avoir vu dans l'Eucharistie le corps du Seigneur, il voit encore en elle le symbole de l'enseignement de Jésus-Christ qui lui aussi est un pain : « Possumus vero et aliter intellegere. Omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus [3]. » Et il l'y voit si bien qu'il en oublie par moments la réalité, et écrit qu'en nous présentant le pain et le vin comme son corps et son sang, Jésus-Christ ne désignait pas le pain et le vin matériels, mais le Verbe dans le mystère de qui ce pain devait être rompu et ce calice devait être répandu. Car que peuvent être et le corps et le sang du Dieu Verbe si ce n'est la Parole qui nourrit et la Parole qui réjouit le cœur [4]? Ce qui n'empêche pas d'ailleurs notre auteur de regarder le service eucharistique comme un vrai sacrifice, et de nous parler des autels chrétiens comme non plus inondés du sang des animaux, mais comme consacrés par le sang précieux de Jésus-Christ : « pretioso sanguine Christi consecrari [5] ».

1. *In Exod.*, hom. XIII, 3, Lom., IX, 156; *P. G.*, XII, 391.
2. *In Ioann.*, XXXII, 16, Lom., II, 459; *P. G.*, XIV, 809.
3. *In Exod.*, XIII, 3, 5, Lom., IX, 402, 403, 409; *P. G.*, XII, 547, 550; *In Levit.*, VII, 5, Lom., IX, 305, 306; *P. G.*, XII, 486, 487; *In Numeros*, hom. XXIII, 6; *In Matth.*, XI, 14, Lom., III, 106, 107; *P. G.*, XIII, 948 suiv.
4. *In Matth. Commentariorum series*, 85, Lom., IV, 416, 417; *P. G.*, XIII, 1734, 1735 : « Panis iste quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur verbum est nutritorium animarum... et potus iste quem Deus Verbum sanguinem suum fatetur verbum est potans et inebrians... Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum quod nutrit et verbum quod laetificat cor? »
5. *In Librum Iesu Nave*, II, 1; VIII, 6; X, 3; *In Iudices*, III, 2, Lom., XI, 237; *P. G.*, XII, 962, 963.

Il nous reste à traiter de l'eschatologie d'Origène. C'est, on le sait, une des parties de sa doctrine qui lui ont valu le plus de critiques et ont attiré sur sa mémoire le plus d'anathèmes : il faut donc l'étudier de près.

La vie future constitue pour Origène « l'Évangile éternel », c'est-à-dire la pleine révélation, la pleine lumière [1]. Les justes sont les premiers à qui elle convienne. Cependant, lorsqu'ils meurent, ils ne vont pas généralement tout droit au ciel. Ils se rendent au Paradis, c'est-à-dire dans un lieu souterrain, « in quodam eruditionis loco », où leur purification s'achève par un baptême de feu [2]. Tous viennent à ce baptême, mais tous n'en souffrent pas également, et s'il en était qui n'eussent rien à expier et qui fussent parfaits, ils le traverseraient sans en souffrir [3]. Ainsi baptisés, les justes montent de sphère en sphère, toujours plus purs et plus éclairés sur les secrets de la nature et sur les mystères de Dieu, jusqu'à ce qu'ils soient réunis au Christ [4].

Origène condamne le millénarisme et repousse la métempsychose [5]. En un passage du *De principiis,* il semble mettre en doute si les élus auront un corps au ciel [6]. Mais ailleurs et habituellement, il enseigne la résurrection de la chair. Il existe en effet, remarque-t-il, dans notre corps, une *insita ratio,* un germe reproducteur qui se développera dans la mort, et qui donnera naissance à un corps nouveau, le corps res-

1. *De princip.*, IV, 25; *In Rom.*, I, 4, Lom., VI, 20; *P. G.*, XIV, 847.
2. *De princip.*, II, 11, 6; *In Luc.*, hom. XXIV.
3. *In Psalm.* XXXVI, hom. III, 1, Lom., XII, 181, 182 ; *In Levit.*, IX, 8 ; *In Luc.*, hom. XIV, Lom., V, 136. Il est à peine besoin de remarquer que cette doctrine n'est au fond que celle du Purgatoire.
4. *De princip.*, II, 11, 6, 7.
5. *De princip.*, II, 11, 2, 3; *C. Cels.*, VIII, 30; *In Rom.*, V, 1, Lom., VI, 336; *P. G.*, XIV, 1010.
6. *De princip.*, III, 6, 1, trad. de saint Jérôme ; cf. II, 3, 7.

suscité, non plus animal et corruptible, mais incorruptible et spirituel. [1]. Ce nouveau corps n'ayant, comme on le voit, de commun avec l'ancien que le germe d'où il sort, sera cependant, au dire de l'auteur, le même que lui [2]. Il sera doué de qualités qui varieront suivant les mérites de chacun [3].

Quant aux méchants, ils subiront le tourment du feu, mais non pas d'un feu préparé d'avance et commun à tous. Le feu qui les dévorera sera propre à chacun d'eux et naîtra de leurs péchés mêmes, du remords qu'ils en concevront, à peu près comme le feu de la fièvre naît des mauvaises humeurs accumulées dans l'organisme [4]. — Ces peines seront-elles éternelles? Grave question sur laquelle Origène semble parfois hésiter à se prononcer [5]. Au *De principiis*, I, 6, 3, il n'ose affirmer que tous les mauvais anges reviendront tôt ou tard à Dieu. Il écrit dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, qu'au contraire des Juifs, Lucifer ne se convertira pas même à la fin des temps [6]. Mais, sauf ces exceptions, et généralement dans ses ouvrages, Origène enseigne l'ἀποκατάστασις, la restitution finale de toutes les créatures intelligentes dans l'amitié de Dieu. Toutes ne jouiront pas sans doute du même bonheur — il y a dans la maison du Père diverses demeures [7], — mais toutes y viendront. L'Écriture, remarque-t-il, ne contredit pas ce senti-

1. *De princip.*, II, 10, 3; III, 6, 4.
2. *De princip.*, III, 6, 6.
3. *De princip.*, II, 10, 3.
4. *De princip.*, II, 10, 4.
5. *In Ioann.*, XXVIII, 7, Lom., II, 325, 326; *P. G.*, XIV, 697; *In Ierem.*, hom. XVIII, 15, Lom., XV, 353, 354; *P. G.*, XIII, 497, 500.
6. Lom., VII, 247; *P. G.*, XIV, 1185.
7. *In Librum Iesu Nave*, XXV, 4; *In Numeros*, XXI, 1; *In Luc.*, hom. III; hom. XVII, Lom., V, 151; *P. G.*, XIII, 1847; *In Levit.*, hom., XIV, 3, Lom., IX, 415; *P. G.*, XII, 555; *In Matth.*, X, 3.

ment [1] : elle l'appuie plutôt [2]. Si parfois elle semble présenter comme éternels les supplices des méchants, c'est afin d'effrayer les pécheurs, de les ramener dans la voie droite, et l'on peut toujours, avec de l'attention, démêler le vrai sens de ses textes [3]. Mais d'ailleurs, il faut poser en principe que Dieu ne châtie que pour corriger, et que sa plus grande colère ne se propose que l'amendement des coupables. Comme le médecin qui use du fer et du feu pour traiter certaines maladies invétérées, ainsi Dieu emploie le feu de l'enfer pour guérir le pécheur impénitent : « Ex quo utique intellegitur quod furor vindictae Dei ad purgationem proficit animarum... Ea poena quae per ignem inferni dicitur pro adiutorio intellegitur adhiberi [4]. » Toutes les âmes, tous les êtres intelligents dévoyés rentreront donc tôt ou tard dans l'amitié de Dieu. L'évolution sera longue, immensément longue pour quelques-uns, mais un temps viendra où Dieu sera tout en tous. La dernière ennemie, la mort, sera détruite, le corps sera spiritualisé, le monde matériel transformé, et il n'y aura plus dans l'univers que paix et concorde [5].

1. « *In Exod.*, hom. VI, 13; *De princip.*, II, 3, 5. Origène pensait que l'expression « in saecula sæculorum » pouvait désigner une durée finie.

2. On trouvera dans Huet, *Origeniana*, lib. II. qu. 11, n° 20 (Lom., XXIII, 203 suiv.; *P. G.*, XVII, 1030), et dans Bigg, *The christian Platonists*, p. 230, note 1, la liste des textes de l'Écriture invoqués par Origène.

3. *C. Cels.*, V, 15; cf. VI, 72.

4. *De princip.*, II, 10, 6; *C. Cels.*, V, 15.

5. « In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur ut unum sint, et cum Deus fuerit omnia in omnibus. Quod tamen non ad subitum fieri, sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis, et velociori cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius, et sic per multos et innumeros ordines proficientium, ac Deo se ex inimicis reconciliantium, pervenitur usque ad novissimum inimicum qui dicitur mors ut etiam ipse destruatur, nec ultra sit inimicus. Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc natura etiam huius

Cet état sera-t-il au moins définitif, et la liberté créée s'y reposera-t-elle sans retour de ses agitations? Logiquement, et puisque l'exercice de cette liberté persiste, il semble que non, et qu'une déchéance restera toujours possible. C'est le reproche que saint Jérôme adressait au système d'Origène [1], et qui trouve un appui dans le texte du *De principiis* où celui-ci nous représente les âmes comme capables de passer indéfiniment du bien au mal et du mal au bien [2]. Ailleurs cependant, Origène affirme que, par la volonté de Dieu, les volontés créées seront fixées dans le bien, et que ce dernier état sera immuable : « In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter Creatoris voluntate est credendum, fidem rei faciente sententia apostoli dicentis : Domum habemus non manu factam aeternam in caelis [3]. »

Tel est en résumé le système théologique d'Origène. Établi sur des prémisses excellentes, mais dans lesquelles l'esprit puissant de son auteur n'a pu se contenir, il présente, avec une foule de vues profondes et justes, des conjectures téméraires et des assertions inacceptables. C'est le fleuve débordé qui, dans l'abondance de ses eaux, roule à la fois le limon qui féconde et le sable qui rend stérile. Mais heureuse ou funeste, les théologiens de l'antiquité jusqu'à saint Augustin en Occident, et même après en Orient, ont à peu près tous subi directement ou indirectement l'influence du grand alexandrin; ils ont accepté ses principes et n'ont souvent fait que développer ses idées. Même ceux qui l'ont combattu se sont servis des armes qu'il leur fournissait. Il suffit de comparer sa synthèse doctrinale avec celle d'Irénée

corporis nostri in spiritualis corporis gloriam perducetur » (*De princip.*, III, 6, 6; I, 6, 4).

1. *Epist. ad Avitum*, 3 (*P. L.*, XXII, 1061).
2. *De princip.*, III, 1, 21 ; III, 6, 3, trad. de saint Jérôme.
3. *De princip.*, III, 6, 6.

pour voir quel progrès elle constituait sur cette dernière, mais il suffirait aussi de la comparer à celles ou plutôt aux synthèses partielles que l'on a tentées dans la suite, pour voir combien celles-ci lui sont redevables. Athanase et les Cappadociens ont trouvé dans Origène des arguments pour le consubstantiel, et les Eusébiens des arguments en faveur du subordinatianisme. Apollinaire s'est vu réfuté d'avance par son affirmation si énergique de l'existence en Jésus-Christ d'une âme libre. Mais, en revanche, la théologie grecque n'a jamais défini aussi strictement que la latine la théorie de la satisfaction du Christ rédempteur qu'Origène avait négligée. Ses opinions sur la préexistence des âmes, sur la spiritualité des corps ressuscités, sur l'*apocatastasis* ont soulevé plus tard des tempêtes dont sa mémoire a souffert, mais elles avaient été à la fin du IVe siècle, bien près de triompher. Ainsi reçu ou discuté, condamné ou suivi, mais toujours exploité même par ceux qui l'ont contredit, Origène est resté le vrai fondateur de la théologie scientifique. L'Église d'Orient n'a pas compté d'explorateur, et, si l'on peut ainsi parler, de pionnier théologique plus hardi, ni de plus riche semeur d'idées.

CHAPITRE VIII

LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES ET TRINITAIRES EN OCCIDENT A LA FIN DU II[e] ET AU COMMENCEMENT DU III[e] SIÈCLE.

Le christianisme regardait comme un dogme fondamental l'unité de Dieu, et ses docteurs avaient dû y insister contre le dualisme plus ou moins explicite de la gnose. Il admettait, d'autre part, comme non moins certaine la divinité de Jésus-Christ. Entre ces deux croyances une contradiction semblait exister qui ne pouvait manquer d'attirer de bonne heure l'attention des théologiens. Comment concilier la foi en un Dieu unique avec la foi en la divinité du Rédempteur? Comment ne confesser qu'un seul Dieu, si ce Verbe que saint Justin si énergiquement dit être ἕτερος ἀριθμῷ par rapport au Père, est lui-même Dieu?

La difficulté en effet avait été aperçue très vite, et on se souvient que les apologistes s'étaient efforcés de la résoudre en remarquant que la présence de la nature divine dans le Fils est l'effet d'une communication et d'une distribution, non d'une division. D'autres docteurs, signalés par saint Justin (*Dial.*, 128), avaient adopté une autre solution. Ils enseignaient que le Verbe était simplement une puissance (δύναμις) de Dieu, inséparable de lui comme la lumière l'est du

soleil, qu'il étendait hors de lui ou retirait à lui à sa volonté[1], et à laquelle on donnait différents noms, ange, gloire, homme, logos, suivant la forme qu'elle prenait ou les fonctions que l'on considérait en elle. Ces docteurs étaient-ils chrétiens, ou étaient-ce, comme le pense Otto[2], des juifs alexandrins? Nous l'ignorons. Saint Justin, en tout cas, repousse leur explication comme ne mettant entre le Père et le Verbe qu'une distinction purement nominale : et il est impossible en effet de n'être pas frappé de l'analogie qu'elle présente avec certains systèmes sabelliens du IVe siècle.

Elle fut reprise cependant moins de cinquante ans après saint Justin, mais en réaction d'une autre erreur qui l'avait précédée : la négation de la divinité de Jésus-Christ.

Il s'est produit à ce propos dans l'histoire ecclésiastique, et dans l'histoire des dogmes en particulier, une confusion qu'il faut dissiper en quelques mots.

On a supposé que ces deux erreurs, la négation de la divinité de Jésus-Christ et le patripassianisme ou modalisme, étaient nées toutes deux de la préoccupation de maintenir l'unité, la *monarchie* divine[3], et on leur a donné le nom commun de *monarchianisme*. Puis, pour les distinguer entre elles, on a surnommé la première monarchianisme *dynamique*, parce qu'elle n'admettait, comme présente en Jésus-Christ, que la puissance ou la grâce (δύναμις), et non l'essence même de Dieu (οὐσία) ; tandis que l'on surnommait la seconde monarchianisme *patripassien*, parce qu'elle attribuait à Dieu en général ou au Père les souffrances de Jésus-Christ. Or, de ces dénominations, la dernière est his-

1. Δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς αὐτόν.
2. Note 4, ad loc. cit.
3. Novatien semble confirmer cette manière de voir (*De Trinitate*, 30).

toriquement exacte et avouée des contemporains. Mais jamais ceux-ci n'ont donné le nom de monarchianisme à l'hérésie de Théodote et d'Artémon, et surtout — chose plus importante — on ne voit nulle part que Théodote et Artémon aient été amenés à nier la divinité du Christ par le désir de sauvegarder l'unité, la monarchie divine. Cette monarchie stricte résultait sans doute de leur système, mais elle n'en a pas été la raison d'être, et c'est pourquoi le nom de monarchianisme ne lui convient pas [1]. M. Harnack a proposé de le remplacer par celui d'*adoptianisme*. C'est la doctrine qui fait de Jésus-Christ non le fils naturel, mais le fils adoptif de Dieu par la grâce. Cette appellation nous semble plus juste, et nous nous en servirons ici [2].

§ 1. — L'adoptianisme

L'adoptianisme s'est montré successivement dans deux centres assez éloignés l'un de l'autre, à Rome à la fin du IIe siècle, et vers 260-270 à Antioche. Ces deux manifestations sont reliées entre elles par le nom d'Artémon, et la dernière, à son tour, a rattaché, par le lieu où elle s'est produite, l'adoptianisme à l'arianisme. Il sera question plus loin de l'adoptianisme à Antioche : nous nous occuperons exclusivement, dans ce paragraphe, de l'adoptianisme romain.

Il eut pour premier auteur un riche corroyeur de Byzance nommé Théodote [3], érudit et d'une éducation

1. L'hérésie de Théodote n'est pas une hérésie *trinitaire*, comme celle de Noet, mais bien *christologique*.

2. Elle a sans doute l'inconvénient de désigner déjà une hérésie espagnole du VIIIe siècle, mais la confusion est facile à éviter, et puisqu'il faut toujours faire une distinction, celle-ci portera du moins sur un terme exact.

3. Sources spéciales : *Philosophoumena*, VII, 35; X, 23; IX, 3, 12; X, 27. Le traité contre Artémon cité par EUSÈBE, *H. E.*, V, 28. S. HIPPO-

soignée, qui, ayant apostasié dans une persécution, vint à Rome pour y cacher sa honte. Il fut reconnu, et, pour se justifier, allégua qu'après tout, en reniant Jésus-Christ, il n'avait pas renié Dieu, mais seulement un homme[1]. Pressé de s'expliquer, il développa sa doctrine et s'efforça de l'appuyer sur des textes de l'Écriture dont saint Épiphane nous a conservé la liste et le commentaire. Cette doctrine est fort simple et rapportée substantiellement de la même façon par nos diverses sources. Sur la création, nous disent les *Philosophoumena* (VII, 35), Théodote admettait l'enseignement de l'Église. Mais d'après lui, Jésus n'était qu'un homme né d'une vierge, qui avait vécu plus religieusement (εὐσεβέστατον) que ses semblables. A son baptême dans le Jourdain, le *Christ* était descendu sur lui sous la figure d'une colombe, et lui avait communiqué les puissances (δυνάμεις) dont il avait besoin pour remplir sa mission. C'est pour cela qu'avant ce moment, il n'est pas, dans sa vie, question de miracles. Cette effusion du Christ, ainsi confondu avec l'Esprit Saint, n'avait pas fait sans doute que Jésus devînt Dieu. Il l'était toutefois devenu, au dire de quelques théodotiens, après sa résurrection.

Vers 190, Théodote fut excommunié par le pape Victor. Il parvint cependant à maintenir son parti, et même à organiser à Rome une communauté schismatique. Recrutée dans un cercle étroit de lettrés et d'érudits, celle-ci ressembla plutôt à une école qu'à une église. Les études y étaient en honneur, mais — nous disent, il est vrai, des adversaires — avec une tendance rationaliste et positiviste marquée. Les au-

LYTE, *Contra Noetum*, 3, 4. PHILASTRIUS, 50. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LIV. PSEUDO-TERTULLIEN, 23.

1. Θεὸν ἐγὼ οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην (S. ÉPIPH., *Haer.* LIV, 1).

teurs préférés étaient Euclide, Aristote, Théophraste, Galien : des logiciens, des géomètres, des médecins. La méthode que l'on puisait dans leurs ouvrages était ensuite appliquée à l'explication des Écritures. D'interpréter celles-ci suivant la tradition et en conformité avec l'enseignement de l'Église on ne se souciait guère; mais on se préoccupait d'en établir exactement le texte, et d'en ramener les exemplaires à la correction primitive, ce sur quoi d'ailleurs on ne parvenait pas à s'entendre. L'exégèse en était exclusivement grammaticale et littérale : elle se réduisait aux syllogismes conjonctifs ou disjonctifs qu'il était possible d'extraire d'un passage donné.

Entre les théodotiens qui se distinguèrent dans ces exercices, le traité contre Artémon, qui nous donne ces détails, signale Asclépias ou Asclépiodote, Hermophile, Apollonius, auxquels il faut joindre sans doute un certain Natalius, qui fut quelque temps évêque du schisme sous Zéphyrin. Mais de tous les disciples du corroyeur, le plus connu est un second Théodote, surnommé le banquier, qui fonda la secte particulière des Melchisédéciens [1].

Il partageait sur la personne de Jésus les erreurs de son maître, en y ajoutant sur celle de Melchisédec des spéculations bizarres. Celui-ci était plus grand que Jésus: il était la plus grande puissance (δύναμίν τινα μεγίστην), « la vertu céleste de la grâce principale », médiateur entre Dieu et les anges, et aussi, dit saint Épiphane (*Haer.* LV, 8), entre Dieu et nous (εἰσαγωγέα), spirituel et Fils de Dieu (πνευματικὸς καὶ υἱὸς θεοῦ). C'est pourquoi nous devons lui présenter nos offrandes, afin qu'il les présente à son tour pour nous, et que par lui

1. Sources spéciales : *Philosophoumena*, VII, 36; X, 24. Le traité contre Artémon dans EUSÈBE, *H. E.*, V, XXVIII. PSEUDO-TERTULLIEN, 24 : PHILASTRIUS, 52. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LV.

nous obtenions la vie. — Quelle était au juste la portée de ces expressions, il n'est pas aisé de le dire. Remarquons seulement que le premier Théodote semble avoir confondu le Christ avec l'Esprit Saint; d'autre part nous voyons ici Melchisédec nommé — avec allusion à l'*Épître aux Hébreux* (vii, 3) évidemment — fils de Dieu. Or, saint Épiphane (*Haer.* lv, 5, 7) nous apprend qu'un peu plus tard, Melchisédec était identifié par un Egyptien, Hiéracas, avec l'Esprit Saint, et par certains chrétiens avec le Fils de Dieu qui serait apparu à Abraham. D'étranges malentendus se sont évidemment produits ici qu'il suffit d'avoir signalés.

Le dernier représentant de l'adoptianisme en Occident fut Artémon ou Artémas. Nous ne savons guère sur lui que ce que nous apprend le traité contre son système cité par Eusèbe (*H. E.*, v, 28). Il dut enseigner à Rome vers l'an 235 ou même plus tard, et est présenté par le troisième concile d'Antioche, tenu en 266-269, comme le père en hérésie de Paul de Samosate, et vivant encore à cette époque (*H. E.*, vii, 30, 16, 17). Quant à ses relations avec l'école théodotienne, elles sont assez obscures. Théodote avait été condamné par le pape Victor vers 190. Or, Artémon prétendait que la doctrine qu'il prêchait lui-même avait été celle de l'Église romaine jusqu'à Zéphyrin exclusivement (202-218). Comment, s'il n'avait fait que continuer et répéter Théodote, aurait-il pu émettre pareille assertion? Il a donc vraisemblablement existé au moins une nuance entre les deux écoles; mais nous ignorons en quoi elle consistait. On sait seulement qu'Artémon niait, lui aussi, la divinité de Jésus-Christ.

§ 2. — Le monarchianisme patripassien [1].

L'erreur adoptianiste n'avait, en somme, que fort

1. Sources : Tertullien, *Adversus Praxean.* Saint Hippolyte, *Contra*

peu troublé l'Occident : elle s'attaquait à une croyance trop bien établie pour qu'elle pût sérieusement l'ébranler. Il n'en fut pas de même du patripassianisme. La lutte qu'il souleva fut considérable autant par les personnages qui y prirent part que par les intérêts en jeu. Elle eut d'ailleurs son prolongement en Orient, et y provoqua, nous le verrons plus loin, d'importants débats.

Praxéas, d'après Tertullien, aurait le premier importé à Rome, ou plutôt en Afrique l'erreur patripassienne. Ce qu'a été Praxéas nous l'ignorons absolument, et quelques-uns même (De Rossi, Hagemann) se sont demandé si on ne devait pas l'identifier avec Épigone ou Calliste. On a supposé avec plus de vraisemblance que, venu à Rome sous Éleuthère ou Victor (vers 180-200), et ayant éclairé Zéphyrin sur le vrai caractère du montanisme, il était ensuite passé en Afrique où il développa sa doctrine. Là, il rencontra Tertullien qui le convainquit d'erreur et lui fit signer une rétractation. On expliquerait ainsi que son nom ne soit pas connu de saint Hippolyte ni des *Philosophoumena*.

Saint Hippolyte en effet donne Noët comme le premier fauteur du monarchianisme, et met à Smyrne le berceau de l'hérésie. Deux fois mandé devant le *presbyterium* de cette ville pour s'expliquer sur ses propos scandaleux, Noët finit par les avouer et fut excommunié. Il ouvrit alors une école qui essaima bientôt. Cette affaire doit se placer entre les années 180-200.

Épigone apporta à Rome la doctrine patripassienne sous Zéphyrin ou un peu avant (vers 200-210). Il y forma un parti indépendant, et trouva dans Cléomène un disciple et un collaborateur précieux. Celui-ci devint

Noetum. Philosophoumena, IX, 7-12; X, 27. PSEUDO-TERTULLIEN, 25. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LVII; LXII. PHILASTRIUS, 53, 54.

chef de la secte jusqu'à ce que prévalurent chez elle le nom et la personne de Sabellius. A ce moment l'hérésie atteignit son plus grand développement, et la controverse battit son plein. On n'entendait, dit Tertullien [1], que des gens qui parlaient de *monarchie* : « Monarchiam, inquiunt, tenemus ! » La communauté chrétienne en fut gravement troublée.

Quelle était donc cette monarchie que prêchaient les novateurs, et quelle solution apportaient-ils au problème trinitaire?

Nous avons du monarchianisme trois exposés, ceux de saint Hippolyte, des *Philosophoumena* et de Tertullien, à peu près identiques. Les hérétiques nous y apparaissent mus — saint Hippolyte le dit explicitement — non seulement par le désir de sauvegarder l'unité divine, mais aussi — et cela explique en partie leur succès — par la volonté de maintenir la pleine divinité de Jésus-Christ. Ils n'y parviennent malheureusement qu'en sacrifiant la distinction personnelle du Père et du Fils, en faisant d'eux les deux aspects d'une même personne.

Ce dernier point constitue l'article fondamental du système : « Duos unum volunt esse ut idem pater et filius habeatur [3]. » Dès lors le Verbe n'existe pas à part soi : il n'est qu'un autre nom du Père, un *flatus vocis* « vox et sonus oris... aer offensus... ceterum nescio quid [4] » ; le premier chapitre de saint Jean n'est qu'une allégorie : Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ [5]. C'est, en réalité, le Père qui est descendu dans le sein de la Vierge, qui est né, et, en naissant, est devenu

1. *Adv. Praxean*, 3.
2. *Contra Noetum*, 1, 9.
3. *Adv. Praxean*, 5; *Philosoph.*, IX, 10
4. *Adv. Praxean*, 7.
5. *Contra Noetum*, 15.

Fils, son propre Fils à soi, procédant de lui-même [1]. C'est lui qui a souffert et qui est mort (patripassianisme); lui qui s'est ressuscité [2], présentant en conséquence, suivant qu'on le considère dans un état ou dans un autre, des attributs en apparence contradictoires, invisible et visible, inconnaissable et connaissable, increé et créé, éternel et mortel, inengendré et engendré [3].

Ainsi entendue, la théorie est aussi simple que possible. Il ne se pouvait cependant que, mis en face des textes qui établissent la distinction réelle du Père et du Fils, les modalistes n'essayassent pas, sans sacrifier le fond de leur enseignement, de les expliquer. Ils le firent en déclarant qu'en Jésus-Christ le Fils c'est la chair, l'homme, Jésus, tandis que le Père c'est l'élément divin uni à la chair, c'est le Christ : « ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum [4] ». D'où la formule qui excitait la bile de Tertullien : « Filius sic quidem patitur, pater vero compatitur [5]. »

Telle est l'erreur patripassienne ou modaliste enseignée à Rome par les monarchiens dans le premier quart du IIIe siècle. On avait supposé, jusqu'à la découverte des *Philosophoumena*, que Sabellius personnellement avait vécu plus tard, et que son système différait un peu de celui-ci. Il n'en est rien. L'auteur des *Philosophoumena*, qui l'avait connu et fréquenté, en fait un contemporain de Zéphyrin et de Calliste, et ne signale entre son enseignement et celui de Cléomène aucune

1. *Philosoph.*, X, 10; X, 27; *Adv. Praxean*, 10 : « Ipse se sibi filium fecit »; 11; cf. 1, 2.
2. *Contra Noetum*, 1, 3; *Philosoph.*, IX, 10; *Adv. Praxean*, 1 : « Ipsum dicit patrem... passum »; 2 : « Post tempus pater natus et pater passus »; 13.
3. *Philosoph.*, IX, 10; *Adv. Praxean*, 14, 15.
4. *Adv. Praxean*, 27; *Philosoph.*, IX, 12 (pp. 442, 443).
5. *Adv. Prax.*, 29.

divergence. Mais, comme la secte sabellienne se maintint dans l'Église au moins jusqu'au milieu du ve siècle, des modifications se produisirent peu à peu dans sa doctrine qui l'amenèrent à une forme plus compliquée et plus savante. C'est sous cette forme que le sabellianisme nous est présenté dans les réfutations qui en furent faites au ive siècle par Eusèbe, saint Athanase et saint Hilaire à l'occasion de Marcel d'Ancyre. Elle n'est pas la forme primitive, mais elle en dérive manifestement. On en trouvera dans Mgr Duchesne un excellent exposé [1], et nous aurons l'occasion d'y revenir.

§ 3. — L'opposition au monarchianisme [2].

Le monarchianisme patripassien se heurta, à Rome, à deux oppositions : une opposition d'école et une opposition officielle de l'autorité ecclésiastique. D'une part, des docteurs, manifestant une tendance toute contraire à celle de l'hérésie, Tertullien, saint Hippolyte, l'auteur des *Philosophoumena*, réfutèrent avec vigueur et succès Praxéas, Épigone, Cléomène, Sabellius; d'autre part, les papes Zéphyrin et Calliste intervinrent dans le débat pour condamner finalement la nouvelle erreur.

Dire ici en détail la doctrine et les arguments que les premiers opposaient aux patripassiens serait anticiper sur l'exposé que nous devons faire un peu plus loin de leur enseignement [3]. Qu'il suffise de remarquer que cet enseignement, au point de vue trinitaire, reproduisait, en le corrigeant à peine, celui des apologistes. Le Verbe ne s'y distinguait pleinement du Père,

1. *Origines chrétiennes*, chap. xviii, p. 282.
2. Les ouvrages relatifs à cette question seront signalés lorsqu'on parlera de saint Hippolyte et des *Philosophoumena*.
3. Voir le chapitre suivant.

n'y devenait autre par rapport à lui et Fils qu'au moment de la création. Mais, à ce moment-là, la distinction s'exagérait, et le Fils y paraissait inférieur et subordonné au Père. Génération temporelle et subordinatianisme étaient les deux vices de la doctrine, par ailleurs exacte, que l'école dite trinitaire opposait aux affirmations de l'école monarchianiste. Pour réfuter l'erreur de celle-ci, saint Hippolyte et les siens inclinaient manifestement vers l'erreur contraire.

Quant à l'opposition faite au monarchianisme par l'autorité ecclésiastique, elle demande à être étudiée avec soin.

Si nous en croyions certains de nos documents, cette opposition n'aurait, au fond, jamais existé, et les évêques de Rome, Victor, Zéphyrin et Calliste auraient favorisé ou même professé l'hérésie.

La chose, pour le pape Victor, est insinuée par Tertullien (*Adv. Prax.*, 1), et affirmée sans détour par l'auteur du catalogue héréséologique qui termine le traité *De praescriptione*, — le Pseudo-Tertullien, comme on le nomme communément : « Sed post hos (haereticos) omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit » (25). Il n'y a pas lieu cependant de s'arrêter longtemps à l'examen de cette accusation. Elle est très vague dans Tertullien, elle vient d'un anonyme dans le catalogue. La leçon même *Victorinus* ne désigne pas Victor si elle est exacte, et, si elle est une altération, il se peut qu'elle désigne Zéphyrin [1]. Les *Philosophoumena* ne font aucun reproche à Victor, et l'on comprendrait fort bien d'ailleurs, qu'ayant reçu de Praxéas, dans l'affaire du montanisme, un utile conseil, ce pape lui ait témoigné d'abord de la bienveillance, et ne l'ait pas repris d'une

1. Voir l'annotation d'Oehler, dans son édition de Tertullien, II, p. 765.

erreur que l'hérétique n'a dû développer que plus tard. C'est assez pour qu'on écarte du débat qui va suivre le nom et la mémoire de Victor.

Mais pour Zéphyrin et Calliste, les accusations des *Philosophoumena* sont précises. Le premier, rapportent-ils, favorisait l'hérésie. Il permit d'abord d'aller entendre les nouveaux docteurs; puis il professa lui-même leur doctrine : « Je ne connais qu'un Dieu, disait-il, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun autre, qui est né et qui a souffert. Et il ajoutait : Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils : ce qui causait dans le peuple de continuelles disputes [1]. »

Quant à Calliste, après nous avoir donné de sa vie antérieure un récit au moins tendancieux, l'auteur des *Philosophoumena* nous le montre, devenu le diacre de Zéphyrin, allant d'un parti à l'autre, paraissant être de l'avis de tout le monde, mais en réalité favorable à l'erreur, pervertissant notamment Sabellius qu'il ramenait vers Cléomène, et traitant de dithéistes les docteurs orthodoxes [2].

Cependant, continue le même auteur [3], Zéphyrin mourut (217) et Calliste lui succéda. Combattu par de puissants adversaires, étroitement surveillé et plus en vue que jamais, le nouveau pape sentit qu'il fallait rompre avec les patripassiens, et condamna Sabellius. Mais il n'était pas sincère, et comme Sabellius le poursuivait de ses reproches, il imagina une modification de son ancienne erreur. Suit l'exposé de ce monarchianisme modifié dont j'ai déjà donné une idée d'après Tertul-

1. *Philosoph.*, IX, 11 :' Εγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθήτον. Ποτὲ δὲ λέγων· οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν.

2. *Philosoph.*, IX, 11, 12; SAINT HIPP., *Contra Noet.*, 14; TERTULLIEN *Adv. Prax.*, 3 : « Duos et tres (deos) iam iactitant a nobis praedicari. »

3. IX, 11, 12.

lien [1], et que Mgr Duchesne [2] ramène aux points suivants : « 1° En dehors de l'incarnation, la différence entre le Père et le Fils est purement nominale. 2° L'incarnation est la raison de la différence réelle : dans Jésus-Christ, l'élément visible et humain, c'est le Fils; l'élément invisible et divin, c'est le Père. 3° L'union de ces deux éléments est assez intime pour qu'on affirme qu'ils ne forment qu'un seul être, pas assez pour que le Père, c'est-à-dire l'élément divin, ait souffert : il n'a fait que compatir. »

Ces accusations contre Zéphyrin et Calliste reposent, observons-le bien, sur la seule autorité des *Philosophoumena*, et l'antipape qu'a été leur auteur avait de bonnes raisons pour n'aimer ni Zéphyrin qui avait fait la fortune de Calliste, ni surtout Calliste regardé comme pape légitime. Les formules reprochées au premier sont d'ailleurs trop peu explicites pour qu'on les puisse qualifier : en soi elles sont orthodoxes, et la seconde rejette formellement le patripassianisme [3].

Quant à Calliste, deux choses sont certaines : il a traité les partisans de l'école trinitaire de dithéistes, et il a condamné Sabellius; mais il a seulement repris les premiers, il leur a montré le terme dernier de leur tendance — et cette tendance explique qu'il ait d'abord détourné d'eux Sabellius, — tandis qu'il a formellement ensuite condamné celui-ci. L'a-t-il fait par pure politique, et a-t-il vraiment soutenu le système que lui prêtent les *Philosophoumena?* Il est bien remarquable que Tertullien, qui n'aimait pas Calliste et qui lui a reproché bien d'autres choses, ne l'en accuse pas. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé

1. V. plus haut, p. 316.
2. *Origines chrétiennes*, p. 286.
3. Remarquons bien en effet que les *Philosophoumena* ne reprochent pas à Zéphyrin d'avoir soutenu le monarchianisme sous sa forme modifiée : cette modification ne s'est produite que plus tard.

et c'est celui d'un ennemi personnel. Il n'est corroboré par aucun vestige, qui soit resté dans la doctrine romaine du temps, d'un enseignement modaliste quelconque. Dans ces conditions, on ne saurait l'accepter comme l'expression de la simple et pure vérité. Jusqu'à nouvel ordre, et en se basant uniquement sur les faits, Calliste doit être considéré comme orthodoxe.

Le monarchianisme ne paraît pas d'ailleurs, après la condamnation dont il fut l'objet, avoir conservé à Rome ni en Occident des partisans bien nombreux. Saint Épiphane (*Haer.* LXII, 1) nous dit cependant qu'il y avait de son temps des sabelliens à Rome, et Marangoni avait trouvé, en 1742, près du *cubiculum* de saint Calliste, une inscription semblant indiquer qu'il y avait là, au IVe siècle ou plus tôt, un lieu de sépulture pour les hérétiques [1]. D'autre part, les poèmes de Commodien offrent plusieurs vers d'une couleur modaliste assez prononcée. Mais ces quelques faits ne sont que des exceptions à une situation générale. C'est surtout en Orient et en Égypte que se conserva et se perpétua le sabellianisme.

1. L'inscription en mosaïque, accompagnée du monogramme constantinien, se trouvait auprès d'une peinture représentant le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Elle portait : *Qui et filius diceris et pater inveniris.* Cette inscription est perdue et l'on n'en a pas de reproduction.

CHAPITRE IX

LES FONDATEURS DE LA THÉOLOGIE LATINE. SAINT HIPPOLYTE, TERTULLIEN, NOVATIEN.

§ 1. — Saint Hippolyte[1]. Les Philosophoumena.

Pendant qu'en Orient la théologie prenait tout son essor dans les travaux de Clément d'Alexandrie et d'Origène, elle s'élaborait aussi en Occident dans des œuvres de moindre envergure et d'un horizon plus restreint, mais d'une langue singulièrement ferme et arrêtée. Saint Irénée, on l'a dit, avait donné à cette théologie son fond doctrinal et comme l'esprit qui la devait animer : Tertullien allait fixer ses formules, Novatien écrira son premier manuel.

Quant à saint Hippolyte, il est connu surtout

1. L'édition citée est celle de Fabricius dans *P. G.*, X, pour le *Contra Noetum;* pour les autres ouvrages j'ai cité celles de N. Bonwetsch et de H. Achelis dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897. — Travaux : C. J. Bunsen, *Hippolytus and his age*, London, 1852, 2e édit., 1854. Chr. Wordsworth, *St Hippolytus and the church of Rome in the early part of the third century*, London, 1853, 2e édit., 1880. J. Doellinger, *Hippolytus und Kallistus*, Regensburg, 1853. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Br., 1896, pp. 271-290. G. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buch Daniel und Hohenliede*, Leipzig, 1897. H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906. P. Flournoy, *Search-light of St Hippolytus*, London, 1900. K. J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902.

comme exégète. Ses commentaires sur l'Écriture sainte ont été les premiers qu'ait lus l'Église, et ils ont mérité — non pour le génie et l'érudition — mais pour la justesse des principes d'herméneutique qui les a inspirés, d'être préférés à ceux d'Origène. Comme théologien, nous ne pouvons que très imparfaitement le juger. La plupart de ses écrits didactiques ou polémiques ont péri. Rédigés en grec, ils n'ont exercé sur la formation de la langue théologique latine aucune influence. Mais dans leur substance et dans leur méthode, on peut dire qu'ils ont marqué un progrès dans l'évolution de la pensée chrétienne. Ils placent leur auteur pour ainsi dire à mi-chemin entre saint Irénée et Tertullien. Moins précis et moins ferme que ce dernier, il nous apparaît plus avancé et moins esclave de la lettre que l'évêque de Lyon.

C'est dans sa controverse avec les modalistes, et après avoir réfuté leur erreur, que saint Hippolyte, surtout aux chapitres 10 et 11 de son traité contre Noët, expose ses propres vues sur les rapports du Père et du Fils dans la Trinité. Au commencement, nous dit-il, le Père était seul ; mais cependant, tout en étant seul, il était multiple (μόνος ὢν πολὺς ἦν), car il n'était pas sans parole ni sans sagesse (οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος). Lors donc qu'il voulut créer le monde, il fit paraître son Verbe (ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ) ; il le produisit au dehors pour être l'instrument (ἐργάτην) de la création. Cette production est une génération (γεννῶν) : cette génération, l'auteur ne peut l'expliquer, mais il en affirme énergiquement l'existence : le Verbe n'est pas créé, mais engendré [1].

De cette façon, continue-t-il, il y eut un autre par rapport au Père (καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος) : non pas

1. *Contra Noetum*, 10; cf. 16.

que l'on doive dire deux dieux, car le Verbe est « une lumière produite par une lumière, comme une eau qui sort d'une source, un rayon qui s'échappe du soleil... le Verbe est l'intelligence (νοῦς) qui, apparaissant dans le monde, s'est montrée comme Fils de Dieu [1] ».

Le Verbe, engendré de Dieu, est son Fils. Saint Hippolyte pense cependant que cette filiation ne devient parfaite que par l'Incarnation. Bien qu'il présente en effet le Verbe comme μονογενής, il déclare que, si Dieu l'a appelé son Fils, c'est par prolepse, et parce qu'il le devait devenir un jour (... τὸν λόγον ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι) : « Sans la chair et considéré à part soi, le Verbe n'était pas fils complet, bien que, monogène, il fût Verbe complet [2]. »

Est-il besoin d'insister pour montrer que nous retrouvons, dans l'exposé qui précède, le système trinitaire des apologistes, et notamment la doctrine de la génération temporelle du Logos. Celui-ci, d'abord insuffisamment distingué du Père, en procède à un moment donné, quand le Père le veut, pour être l'agent immédiatement créateur ; mais il en procède par voie de génération, et par communication de la substance divine.

Il n'y a dans saint Hippolyte que peu de traces de subordinatianisme [3]. En revanche, on lui a reproché (Duchesne, Harnack) de n'avoir pas regardé le Saint-Esprit comme une personne proprement dite. Il compte en effet en Dieu πρόσωπα δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος [4]. Le Saint-Esprit n'est donc pas pour

1. *Contra Noetum*, 11 ; cf. 10.
2. *Contra Noet.*, 15 : Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱὸς, καίτοι τέλειος λόγος ὤν, μονογενής.
3. Cf. *Contra Noet.*, 6, 14.
4. *Contra Noet.*, 14.

lui un πρόσωπον. — Il est vrai que notre auteur ne lui en donne pas explicitement le nom; mais il faut se souvenir qu'entre trinitaires et modalistes la question portait uniquement sur la nature de la distinction existant entre le Père et le Fils : le Saint-Esprit restait en dehors de la controverse, et l'on ne sentait pas encore le besoin de préciser la doctrine à son égard. Il a donc suffi à saint Hippolyte d'en parler comme d'un troisième terme numérique dont la présence complétait la trinité (τριᾶς) [1]. Il le suppose d'ailleurs Dieu comme le Père et le Fils [2].

Cependant le Verbe, d'abord ἄσαρκος, s'est fait pour nous homme véritable, prenant une âme raisonnable (ψυχὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω), et aussi nos infirmités et nos passions [3]. Cette incarnation ne s'est pas opérée par une transformation du Verbe en l'homme (οὐ κατὰ τροπήν); la dualité des éléments divin et humain est énergiquement maintenue [4], mais leur union est intime (συγκεράσας, μίξας) : le même est à la fois Dieu et homme [5]; la chair en Jésus-Christ ne pouvait subsister à part, en elle-même, parce qu'elle subsistait dans le Verbe [6]. Le chapitre 18 du *Contra Noetum* nous présente un résumé précis de cette doctrine sur l'unité de personne et la dualité des natures dans le Rédempteur.

C'est pour nous sauver que le Verbe s'est ainsi incarné, pour nous sauver tous, pour nous délivrer par son obéissance [7]. Disciple de saint Irénée, saint

1. *Contra Noet.*, 8, 14.
2. *Contra Noet.*, 8, 12.
3. *Contra Noet.*, 17, 18.
4. *Contra Noet.*, 17.
5. *De Christo et Antichristo*, 4, 26; *Contra Noet.*, 6, 13, 14, 17, 18
6. *Contra Noet.*, 15 : Οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.
7. *De Christo et Antichr.*, 3, 4; *Contra Noet.*, 17.

Hippolyte voit dans l'Incarnation le commencement même de notre régénération. Jésus-Christ est le nouvel homme [1] : en sa personne, il a réformé l'ancien Adam (ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ) [2]. Notre docteur n'ignore pas cependant le rôle qu'a joué dans cette œuvre la mort du Sauveur : par sa mort celui-ci a vaincu la mort [3] ; et le résultat de cette victoire a été pour nous l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) [4].

L'Église est précisément l'assemblée de ceux qui travaillent à se rendre dignes, par leurs efforts, de cette vie éternelle, et qui vivent dans la justice. Elle est la κλῆσις τῶν ἁγίων [5]. Il ne suffit donc pas, pour appartenir à l'Église, d'avoir la foi, si on néglige les commandements de Dieu [6].

Saint Hippolyte a assez souvent mentionné le baptême et la rémission des péchés qui en est l'effet [7] ; il mentionne également la Confirmation [8], et voit, ce semble, dans l'Eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ [9]. Il parle, en tout cas, du sacrifice qui, aujourd'hui, est offert en tout lieu et chez toutes les nations.

Mais, avec la doctrine trinitaire, celle qui tient le plus de place dans les ouvrages de saint Hippolyte est l'eschatologie. La sienne, malheureusement, manque parfois de netteté et de cohérence. Il paraît avoir admis pour chaque homme un jugement immédiatement après la mort [10], et regarde les prophètes, les mar-

1. *Contra Noet.*, 17.
2. *De Christo et Antichr.*, 26; cf. 44; *In Danielem*, IV, 11, 5.
3. *De Christo et Antichr.*, 26.
4. *Contra Noet.*, 17, 18.
5. *In Daniel.*, I, 17, 5-7; I, 14, 5.
6. *In Daniel.*, I, 17, 14; cf. IV, 38, 2.
7. *In Daniel.*, I, 16, 2, 3; IV, 36, 4; *De Christo et Antichr.*, 59.
8. *In Daniel.*, I, 16, 3; *De Christo et Antichr.*, 59.
9. *In Genesim.* XLIX, 20 et XXXVIII, 19, édit. H. Achelis, pp. 66, 96. Saint Jérôme (*Epist.* LXXI, 6) nous dit que saint Hippolyte avait écrit « de Eucharistia an accipienda quotidie ».
10. *In Daniel.*, IV, 18, 7.

tyrs et les apôtres comme régnant déjà avec le Christ[1]. Les méchants, dit-il ailleurs, subiront le tourment du feu, et ce tourment sera éternel[2]. A quel moment commencera-t-il? On ne le voit pas clairement. En tout cas, la fin du monde ne tardera pas à venir : l'auteur ne la fixe pas au delà de deux à trois cents ans, car — suivant un calcul déjà ancien — le monde doit durer 6000 ans (6 jours de 1000 ans chacun), et Jésus-Christ est né en l'an du monde 5500. Suivra le septième jour, le sabbat où les saints régneront avec Jésus-Christ[3]. Ce septième jour durera-t-il seulement 1000 ans comme les autres? Saint Hippolyte ne le dit pas expressément ici[4], et, dans les *Capita adversus Caium* (VII), semble le nier résolument. On ne saurait donc assurer qu'il est millénariste. — Quant aux longues recherches qu'il a faites sur les circonstances qui accompagneront les derniers temps, et qu'il a consignées dans son *De Christo et Antichristo,* elles n'offrent que peu d'originalité. L'auteur y suit pas à pas les textes scripturaires qui le peuvent éclairer, en tâchant de garder, dans leur interprétation, le juste milieu entre un littéralisme étroit et un allégorisme arbitraire.

De saint Hippolyte il faut rapprocher, si on ne le confond pas avec lui, l'auteur des *Philosophoumena*[5], son contemporain, et, dans la lutte contre le patripassianisme, son allié. Le système trinitaire que nous

1. *De Christo et Antichr.*, 30, 31, 59.
2. *In Proverb.*, XI, 30; *De Christo et Antichr.*, 5; *In Daniel.*, IV, 10, 3; IV, 12, 1, etc.
3. *In Daniel.*, IV, chapp. 23 et 24.
4. *In Daniel.*, IV, 23, 5.
5. Bien que cette identification soit admise par la plupart des auteurs, j'ai cru devoir traiter séparément de la doctrine des *Philosophoumena*. L'édition citée est celle de P. CRUICE, *Philosophumena, sive haeresium omnium confutatio*, Parisiis, 1860. — Travaux : les mêmes que pour saint Hippolyte.

expose son ouvrage (x, 32, 33) reproduit substantiellement celui du saint docteur. Dieu d'abord est seul; rien ne lui est coéternel; mais il engendre par la pensée son Verbe (λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ). Le monde est ἐξ οὐδενός, et c'est pourquoi il n'est pas Dieu : le Verbe, lui, est de Dieu, il en est seul, et c'est pourquoi il est Dieu, l'essence de Dieu (τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ [θεοῦ]· διὸ καὶ θεὸς οὐσία ὑπάρχων θεοῦ). L'auteur avance, il est vrai, cette idée singulière que si Dieu avait voulu faire l'homme Dieu (θεόν σε ποιῆσαι), il l'aurait pu, et il ajoute : « L'exemple du Verbe te le prouve. » Malgré cela, on voit qu'il met une différence essentielle entre le Verbe et les autres êtres. Le Verbe est engendré (ἐγέννα, γεγεννηκότος) : les autres êtres sont créés.

C'est précisément en vue de cette création que le Verbe est produit. Il porte en lui pour cela les idées et la volonté du Père, et, sur son ordre, réalise le monde d'après ces idées et sur cette volonté. Le Père commande, et le Logos obéit.

Le reste de la doctrine n'offre rien d'original si ce n'est la pensée de la fin. Le Verbe a pris d'une vierge notre nature ([ἐκ] τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος), afin de pouvoir justement exiger notre soumission et nous servir de modèle. Il s'est astreint à nos besoins et à nos faiblesses (x, 33) et, avec la rémission des péchés, nous a apporté la régénération (x, 34, p. 524). — Quant à l'homme, créé libre, il est l'auteur du mal (x, 33, pp. 518, 519, 521); et aussi en sera-t-il puni. L'enfer éternel, avec ses ténèbres, son feu, son ver rongeur châtiera les méchants (x, 9, 34, pp. 522, 523). Par contre, les justes qui feront le bien seront récompensés par la familiarité de Dieu, l'immortalité du corps et de l'âme (ἀθανασία, ἀφθαρσία) : bien plus ils deviendront semblables à Dieu, puisqu'il nous a créés pour cela : Οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς [ὁ] καί σε θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ (x, 34).

§ 2. — Tertullien [1].

A Tertullien surtout convient le titre, inscrit en titre de ce chapitre, de fondateur de la théologie en Occident. Jusqu'à la fin du IIe siècle, cette théologie avait parlé grec, et ne s'était pas distinguée, dans sa façon de concevoir et d'exposer le christianisme, de la théologie grecque, ou plutôt de l'unique théologie existant dans l'Église depuis les apologistes. Mais à cette époque, une séparation se produit : les deux théologies, grecque et latine, se détachent, comme deux rameaux, du tronc dans lequel elles s'étaient jusqu'alors confondues. Elles vont désormais se servir de leur langue particulière, et accuser, dans certaines de leurs théories fondamentales, non pas des divergences de doctrine, mais des préoccupations, des nuances de forme, des tendances intellectuelles différentes. Le grand artisan qui, le premier, a donné ainsi son aspect et son cachet propres à la théologie latine, est Tertullien.

1. L'édition citée est celle de Fr. Œhler, *Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia*, Lipsiae, 1853, 1854. — Travaux : E. Noeldechen, *Tertullian*, Gotha, 1890. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tom. I, *Tertullien et les origines*, Paris, 1901. H. Leclercq, *l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905. G. Caucanas, *Tertullien et le Montanisme*, Genève, 1876. P. A. Klap, *Tertullianus en het montanisme*, *Theolog. Studien*, 1897. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893. G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig, 1901. E. F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, dans la *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, XLIII, 1900. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München, 1897. J. Stier, *Die Gottes und Logos Lehre Tertullians*, Göttingen, 1899. J. Kolberg, *Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach der Schriften Tertullians*, Braunsberg, 1886. Fr. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, I, Freising, 1901. Fr. Nielsen, *Tertullians Ethik. Afhandling*, Schonberg, 1879. K. H. Wirth, *Der « Verdienst » Begriff in der christlichen Kirche*, I, Leipzig, 1892. Ch. Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901. J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1904.

On connaît assez, sans qu'il soit nécessaire de le redire, quelle était la nature de son esprit, âpre, vigoureux, singulièrement souple et puissant, mais manquant de la mesure qui maintient dans les vues justes et qui trace les voies réalisables. Philosophe, Tertullien ne l'était à aucun degré : la spéculation lui restait étrangère, et il n'a considéré la révélation chrétienne ni comme une lumière nouvelle qui vient élargir nos horizons intellectuels, ni comme un ensemble de vérités qui sollicite nos investigations. Mais il a possédé au plus haut point le sens juridique. C'était un avocat qui voyait avant tout dans le christianisme un fait et une loi. Le fait, il fallait l'établir et le comprendre : la loi, il fallait l'interpréter et surtout l'observer. Dieu est, à notre égard, un maître et un créancier : nous sommes ses sujets et ses débiteurs. Il est donc juste, pour déterminer nos rapports avec lui, — c'est-à-dire notre attitude, nos rapports religieux, — d'appliquer les principes des législations humaines, et de porter dans cette application la rigueur qui préside à la détermination de nos dettes et de nos droits civils : question de passif et d'actif qui se peut traiter avec l'exactitude des opérations de commerce.

Une pareille conception, on le comprend, ne laisse aucune place, dans la foi religieuse, à l'intuition mystique, à l'expérience directe et intime, à l'effusion du cœur et à l'abandon de l'âme à Dieu : et aussi la théologie latine s'en serait-elle trouvée complètement desséchée, si d'autres influences — celle de saint Augustin surtout — n'avaient, au IVe et au Ve siècle, corrigé ce qu'elle présentait d'excessif. Mais, en revanche, elle était singulièrement propre à donner à la langue théologique de la fermeté et de la précision, et ce n'est pas le moindre service que Tertullien a rendu à cette théologie que de lui avoir fourni ainsi, dès le principe, une

terminologie presque arrêtée, et un certain nombre de formules définitives. La langue théologique latine est vraiment sa création. Venu le premier, et lui-même écrivain supérieur, il a su plier à des idées nouvelles, et quelques-unes bien abstraites, un idiôme synthétique et rebelle. S'il en a négligé les règles et constamment violé la pureté, il en a du moins enrichi le vocabulaire et élargi les cadres. Il lui a fait rendre des sentiments jusqu'alors inconnus, et l'a ainsi rendu capable de devenir en Occident, et pour longtemps, le moyen d'expression ordinaire et partout reçu de la foi chrétienne.

La théologie latine dépend donc pour une bonne part — formes de pensée et formes de langages — de Tertullien. Mais, d'ailleurs, rien ne prouve mieux combien cette conception et cette langue répondaient aux besoins et aux tendances du génie occidental, que leur préservation à travers les siècles et la facilité avec laquelle nous les comprenons encore aujourd'hui. On l'a remarqué avec raison, bien qu'il soit le plus ancien des Pères latins, et bien que certaines parties de sa doctrine en fassent même un primitif, nous nous sentons, quand nous lisons Tertullien, presque en face d'un contemporain. Sa mentalité théologique est la nôtre, ses raisonnements en matière de dogme, de morale, de discipline sont ceux que nous ferions nous-mêmes ; nous entrons dans ses idées et nous partageons ses préoccupations : nous avançons pour ainsi dire de plain-pied dans ses écrits.

Tel qu'il est, Tertullien est donc un auteur qu'il importe extrêmement d'étudier de près, si l'on veut saisir à leur naissance certaines théories et formules propres à l'Église latine.

Il n'avait pas toujours été chrétien ; mais quand il le fut devenu, il revendiqua hautement le droit de le res-

ter, et défendit hardiment l'Église contre le paganisme persécuteur. On a parlé ailleurs de son *Apologeticum*. Les traités qu'il écrivit dans le même but — les deux livres *Ad nationes* et la lettre *Ad Scapulam* — sont respectivement des années 197 et 212 [1]. Passant de la défense à l'attaque, Tertullien ne se fit pas faute de railler sans pitié les crimes et les obscénités du polythéisme [2]. Malgré cela, il prétendit rester fidèle à l'État et à l'empereur : son loyalisme, d'intention du moins, n'est pas douteux [3].

Vis-à-vis de la philosophie, son attitude varia suivant qu'il y vit l'auxiliaire ou l'ennemie de la foi. Par moments, il constate que cette philosophie est d'accord avec le christianisme sur les vérités fondamentales du dogme et de la morale révélés, que certains de ses représentants ont pressenti et connu, vaguement du moins, le Logos, les anges et les démons, quelques autres de nos croyances encore [4] : « Seneca saepe noster [5] ! » que l'âme humaine est en quelque sorte naturellement préparée pour accueillir la parole divine [6] ; et Tertullien estime, dans ces cas, la philosophie comme une alliée et une force bienfaisante. Mais quand il remarque que les hérésies sont venues précisément de ce que leurs auteurs ont tenté une combinaison impossible entre les données de leur philosophie et celles de leur foi, de ce qu'ils ont voulu plier celle-ci aux raisonnements et aux systèmes humains, alors il s'indigne et s'impatiente : « Adeo quid simile philosophus et christianus? Graeciae

1. Les auteurs ne s'accordent pas toujours sur la date des écrits de Tertullien : j'ai adopté ici et dans tout ce travail celles de M. P. Monceaux, *Op. cit.*, pp. 208, 209.
2. Par exemple *Apologetic.*, 9 sqq.
3. *Ad Scapulam*, 2; *Apologetic.*, 30, 33, 39.
4. *Apologetic.*, 21, 22, 48.
5. *De anima*, 20.
6. *Apologetic.*, 17, 21; 46-48; *De spectaculis*, 2; *De anima*, 2; *De testimonio animae*, tout entier.

discipulus et caeli? famae negotiator et vitae?... amicus et inimicus erroris? veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator ejus et custos [1]? » Les hérésies sont le fait de la philosophie [2]; les philosophes sont les « patriarches des hérétiques [3] ».

Ce n'est pas du reste à la raison ni à la philosophie que Tertullien demande ce qu'il doit croire. Il le demande aux églises apostoliques, mères des autres. Le Fils seul connaît le Père; cette connaissance qu'il a du Père, il en a fait part aux seuls apôtres; il les a mis seuls en possession de sa doctrine et de ses enseignements. Les apôtres à leur tour les ont communiqués aux églises qu'ils ont fondées. Ces églises sont donc les dépositaires de la vérité religieuse; et l'on est soi-même dans la vérité si on partage leur foi; on est dans l'erreur si l'on y contredit[4]. Or, pour les Africains et les fidèles voisins de l'Italie, l'Église-mère apostolique est celle de Rome, et il n'y a donc pour déterminer ce que l'on doit croire qu'à examiner ce qu'elle croit elle-même et ce qu'elle a enseigné à l'Afrique : « Si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit [5]. » Par cet appel à l'Église et à l'antiquité, Tertullien ferme la bouche aux hérétiques et leur interdit même d'alléguer les Écritures en faveur de leur doctrine. Les Écritures appartiennent à l'Église; elles

1. *Apologet.*, 46.
2. *De praescript.*, 7, et cf. *De anima*, 23.
3. *De anima*, 3.
4. « Si haec ita sunt constat perinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit; omnem vero doctrinam de mendacio praejudicandam quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum, Christi et dei » (*De praescript.*, 21, 32, 36).
5. *De praescript.*, 36.

sont son bien, non celui des hérétiques, et ils ne sont pas admis à les produire en preuve. C'est la *praescriptio :* « Si haec ita se habent... constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere... Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum haeres apostolorum[1]. »

Cet enseignement des Églises-mères, Tertullien le trouve résumé dans le symbole — la « regula fidei », la « lex fidei » comme il dit dans son langage de juriste[2] —, dont il reproduit la substance et même la formule[3]. Ce symbole ne saurait être soumis à discussion; au contraire de la discipline et des usages qui peuvent changer[4], il est immuable et irréformable[5]. Même la nouvelle effusion du Paraclet commencée en Montan l'a respecté, bien qu'elle ait supprimé certaines indulgences en matière de morale consenties par Jésus-Christ[6]. Mais en dehors du symbole, notre auteur admet les recherches et les conjectures là où il y a obscurité ou incertitude[7].

L'objet fondamental de notre foi est Dieu. On a souvent — et saint Augustin en particulier[8] — relevé dans l'enseignement de Tertullien sur la nature de Dieu cette singularité, qu'il semble en faire un être corporel : « Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in

1. *De praescript.*, 37.
2. *De praescript.*, 13, 14; *De virginib. velandis*, 1.
3. *De praescript.*, 13; *De virginib. vel.*, 1.
4. *De virginib. vel.*, 1.
5. *De virginib. vel.*, 1.
6. *De virginib. vel.*, 1; *De monogamia*, 14.
7. *De praescription.*, 14.
8. *Epist.* 190, IV, 14.

sua effigie[1]. » En maint endroit cependant, et ici même, notre docteur affirme que Dieu est spirituel [2]. N'admettrait-il donc, comme les stoïciens, entre le corps et l'esprit qu'une différence de degré au point de vue de la subtilité de la matière qui les constitue? La chose serait possible absolument; mais il est plus vraisemblable que l'écrivain a pris ici le mot *corpus* comme synonyme de *substantia,* la substance, ainsi qu'il l'explique lui-même ailleurs, étant le corps et le solide de l'être dont elle forme le fond [3].

Tertullien nous présente, dans sa doctrine trinitaire, l'expression la plus complète de l'enseignement que son école opposait au patripassianisme au commencement du IIIe siècle. Il l'avait esquissée déjà dans son *Apologeticum* (21), en 197; mais il l'a longuement retravaillée et revue avec soin dans son *Adversus Praxean* composé entre 213-225 (?) : nous en parlerons ici d'après ce dernier ouvrage[4].

Pour cet exposé, Tertullien part, comme les apologistes, de la personne du Père. Dans le principe, nous dit-il, Dieu est seul; mais ce Dieu a en lui sa raison, et, dans sa raison, la parole intérieure qui en accompagne toujours l'exercice, parole dont Dieu, par sa conversation intime, fait ainsi un second terme : « habentem in semetipso proinde rationem, et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando intra se » (5).

Quand le moment est venu de créer, Dieu profère cette parole intérieure qui contient sa raison et ses idées, et par elle est créé l'univers (6). Cette prolation constitue la naissance parfaite du Verbe : « haec est

1. *Adv. Praxean,* 7; cf. *De carne Christi,* 11.
2. Par exemple *Apologet.,* 21.
3. *Adv. Hermogenem,* 35.
4. Sauf indication contraire, les numéros de chapitres indiqués entre parenthèses qui suivent se rapportent tous à l'*Adversus Praxean.*

nativitas perfecta sermonis » (7); car auparavant il était conçu, porté dans les entrailles du Père (« vulva cordis », 7), mais il n'était pas proprement engendré, né. A cet instant précis, Dieu devient Père : jusque là il ne l'était pas : « Quia et pater Deus est, et iudex Deus est, non ideo tamen pater et iudex semper quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et filius non fuit, quod iudicem et qui patrem dominum faceret [1]. »

Quant au Saint-Esprit, Tertullien ne s'explique pas longuement sur sa procession. Il le fait venir *a Patre per filium* (4) : « a deo et filio sicut tertius a radice fructus a frutice, et tertius a fonte rivus a flumine, et tertius a sole apex ex radio » (8).

Il y a donc trois termes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Que sont-ils en eux-mêmes, et dans quel rapport se trouvent-ils entre eux?

Avant tout, remarque notre auteur, il faut affirmer l'unité de Dieu (2); mais cette unité n'exclut pas une certaine économie. Le mot οἰκονομία est cher à Tertullien (3); il indique, selon lui, qu'il y a en Dieu une dispensation, une communication de l'unité qui en fait découler une trinité : « unitatem in trinitatem disponit » (2). Cette dispensation ne divise pas l'unité, elle la distribue seulement; elle ne renverse pas la monarchie, elle l'organise. Quant aux nouveaux termes ainsi obtenus, ce sont des substances spirituelles (*substantivae res*, 26, cf. 7), comme des portions de la substance divine totale (*ex ipsius dei substantia — ut portio aliqua totius*, 26, cf. 9); ce sont des *personnes* (*illam dico personam*, 7, et voir 11, 12, 13, 15, 18, 21, 23, 24, 27, 31). Comme équivalent de *persona*,

1. *Adv. Hermogen.*, 3.

Tertullien dit aussi *species, forma, gradus* (2, 8).

Ces trois personnes sont numériquement distinctes entre elles. Contre les sabelliens, le grand africain a établi cette vérité avec une abondance de textes et de raisons qui ne laissent rien à répliquer : « Duos quidem definimus patrem et filium, et iam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae quae facit numerum » (13, 2, 8, 12, 22, 25). Mais, d'autre part, ces trois personnes sont Dieu : elles ont même nature, même substance, même état, même pouvoir, même vertu : « Et pater deus, et filius deus, et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque » (13). « Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis » (2, cf. 22). Elles ne sont pas *unus* : « unus enim singularis numeri significatio videtur » (22) ; mais elles sont *unum*, parce qu'il y a entre elles unité de substance : « Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem » (25). Et cette unité de substance, Tertullien ne la regarde pas comme simplement spécifique ou générique, mais comme numérique et absolue. Cela ressort, d'une part, de l'insistance avec laquelle il affirme qu'il y a entre le Père et le Fils distinction et distribution de l'unité mais non pas séparation et division (2, 3, 8, 9), et, de l'autre, de la façon dont il oppose constamment entre elles la trinité numérique des personnes et l'unité de la substance, l'unité de Dieu (2) ; car, dit-il, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient Dieu, il n'y a qu'un seul unique Dieu (2, 13) : ils sont « une trinité d'une seule divinité [1] », et le Fils n'est Dieu que de l'unité du Père (« deus ex unitate patris [2] »).

1. *De pudicitia*, 21.
2. *Adv. Prax.*, 19, cf. 12, 18.

Tertullien a donc touché au consubstantiel proprement dit, et en a trouvé la formule définitive : « *tres personae, una substantia*[1] », celle qui restera la formule de l'Église latine. Il a touché au consubstantiel, mais il ne s'en est pas, si je puis dire, rendu maître, et n'en a pas compris toute la portée. On l'a vu déjà par sa doctrine de la génération temporelle du Verbe : la même inconséquence se trahit dans son subordinatianisme. Le Fils possède, remarque-t-il, la substance divine mais moins pleinement que le Père : celui-ci est le tout dont le Fils n'est qu'une partie : « Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio » (9). « Substantiva res est (filius), et ut portio aliqua totius » (26, cf. 14)[2]. Le Père est plus grand que le Fils (9); il est invisible « pro plenitudine majestatis », tandis que le Fils est visible « pro modulo derivationis » « pro temperatura portionis » (14). Seul, le Fils peut entrer en contact avec le fini[3]. Son autorité, comme celle d'un ministre, lui vient du Père à qui il doit un jour la remettre (3, 4). Nous reconnaissons là les idées de saint Justin.

En revanche, l'enseignement de Tertullien sur le Saint-Esprit est de tout point remarquable. Le premier et le seul parmi les Pères jusqu'à saint Athanase, il a affirmé d'une façon expresse, claire et précise sa divinité. Montaniste au moment où il écrivait l'*Adversus Praxean*, et partisan convaincu des nouvelles révélations, il a énergiquement proclamé les grandeurs du Paraclet. Le Saint-Esprit est Dieu (13, 20), de la substance du Père (3, 4), un même Dieu

1. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, II, p. 285 et suiv., note) a prétendu que Tertullien avait pris ces mots seulement dans leur sens juridique de personne morale et de fortune, biens possédés. Cette opinion n'est pas soutenable (V. SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, p. 87, note 1).

2. *Adv. Marcion.*, III, 6.

3. *Adv. Marcion.*, II, 27.

avec le Père et le Fils (2), procédant du Père par et à travers le Fils (4, 8), vicaire (*vicaria vis*) du Fils [1], docteur de toute vérité (2).

Telle qu'elle est, et malgré les défaillances qui s'y trahissent, la doctrine trinitaire de Tertullien réalisait donc sur ce qui l'avait précédé un progrès énorme. Cent ans avant Nicée, la foi de l'Église y recevait son expression juste et dernière. La théorie même de la génération temporelle s'y trouvait en partie corrigée par la distinction de la conception *ad intra* et de la génération *ad extra* du Verbe : le subordinatianisme était rendu plus inoffensif par le rapport étroit établi entre l'infériorité du Fils et son origine, rapport qui allait à représenter cette infériorité comme le fait de sa personnalité plutôt que de sa nature. Encore un pas dans ce sens, et les derniers vestiges des anciennes confusions auraient disparu.

On a vu plus haut que l'on accuserait probablement à tort Tertullien d'avoir enseigné la corporéité de Dieu : en revanche, il n'est pas douteux qu'il ait admis la corporéité de l'âme humaine [2]. C'est une doctrine qu'il avait empruntée aux stoïciens, qu'il allègue [3], et au médecin Soranos d'Éphèse dont il élève très haut l'autorité [4]. Mais il l'appuie aussi sur une singulière vision d'une chrétienne montaniste, à qui une âme s'était montrée « tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana [5] ». Malgré cela, il proclame l'âme simple et indivisible [6], immortelle en tant qu'elle émane du souffle de Dieu [7]. Tertullien est dichotomiste [8] ;

1. *De praescript.*, 13.
2. Par exemple *De anima*, 9.
3. *De anima*, 5.
4. *De anima*, 6, 8, 14, 15, 25.
5. *De anima*, 9.
6. *De anima*, 10, 14, 22.
7. *De anima*, 6, 9, 14, 22, 53 ; *Apologet.*, 48 ; *De resurrectione carnis*, 3.
8. *De anima*, 18.

il rejette la préexistence des âmes aussi bien que la métempsychose [1]; mais il professe un traducianisme grossier : l'âme est semée comme le corps, et, comme lui, reçoit un sexe [2]; et ainsi toutes les âmes étaient contenues en Adam de qui elles viennent [3].

Notre auteur a affirmé très énergiquement la liberté humaine, et a trouvé dans le jeu de cette liberté l'explication du mal moral et du péché [4]. Il l'a trouvée encore dans la déchéance de l'homme depuis la désobéissance de notre premier père. Cette faute a entraîné pour toute la race humaine non seulement la mort, mais aussi de nouvelles fautes et leur châtiment : « Homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis, et pereunt iam omnes qui paradisi nullam cespitem norunt [5]. » « Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per exilium paradisi [6]. » Elle a introduit dans l'âme, dans toutes les âmes, une souillure, une tare originelle, une pente au péché. Ici se manifeste dans la pensée de Tertullien une certaine imprécision, qui ne permet pas de distinguer nettement s'il voit dans cette souillure un péché proprement dit ou seulement la concupiscence qui y entraîne. La première hypothèse cependant paraît bien correspondre à son sentiment : « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recenseatur [7]. » Quoi qu'il en soit, il n'hésite pas à dire que c'est notre naissance et notre descendance d'Adam qui nous en

1. *De anima*, 4, 24, 28-30; 31-33.
2. *De anima*, 36.
3. *De anima*, 40.
4. *Adv. Marcion.*, II, 5, 6, 7.
5. *Adv. Marcion.*, I, 22.
6. *De resurrect. carnis*. 49.
7. *De anima*, 40; cf. 16, 41.

fait hériter ainsi la perversion et les justes peines : « Per quem (Satanam) homo a primordiis circumventus... exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit[1]. » Il y a, dans cette suite d'affirmations, au moins une ébauche de théorie du péché originel à laquelle la théologie donnera plus tard son complément.

Cependant, à l'homme déchu il faut un rédempteur. Ce rédempteur est Jésus-Christ. De même que pour la Trinité, Tertullien a su trouver, en parlant de la personne du Sauveur, le terme exact et la formule définitive. Sa christologie a tous les mérites de sa doctrine trinitaire, sans en avoir les défauts.

Les erreurs qu'il avait à combattre ici étaient de plus d'une sorte : d'abord le docétisme sous différentes formes : les uns, comme Marcion, niant la réalité même du corps de Jésus-Christ, les autres en faisant un corps astral et céleste, comme Apelles, ou même psychique et spirituel, comme Valentin : tous s'accordant à nier la naissance vraie du Rédempteur *ex Maria;* puis, le dualisme gnostique, précurseur du nestorianisme, et n'admettant, entre les deux éléments, divin et humain, qu'une union factice et souvent transitoire. Il semble aussi que Tertullien ait rencontré des gens qui voyaient dans l'incarnation une transformation du Verbe en la chair, ou une fusion en une seule des deux natures unies. A toutes ces erreurs il a opposé des arguments précis.

Le corps de Jésus-Christ, affirme-t-il, est réel, conçu et né comme le nôtre, comme le nôtre composé de chair et d'os[2]. En niant cette réalité, on nie d'un coup les souffrances et la mort du Sauveur, on transforme en une illusion toute l'économie de la Rédemption, et

1. *De testimonio animae*, 3.
2. *De carne Christi*, 1, 5, 9.

cette conséquence arrache au grand polémiste un cri sublime : « Parce unicae spei totius orbis [1] ! » — Le corps du Christ n'est pas d'ailleurs un corps céleste : il est vraiment né [2]. Les anges qui ont apparu ont pu s'organiser des corps sidéraux : ils ne venaient pas pour mourir ; le Christ, venant pour mourir, devait aussi naître [3]. Il est donc né, et de la substance même de la Vierge, *ex ea*. L'auteur y insiste [4], et ne craint pas, pour nous en convaincre, d'accumuler des détails d'un grossier réalisme. Bien plus, de peur que la naissance de Jésus-Christ *ex Maria* ne parût suspecte, s'il enseignait que la Vierge est restée vierge dans son enfantement (*uterus clausus*), il le nie sans hésitation : « Virgo quantum a viro ; non virgo quantum a partu... Itaque magis (vulva) patefacta est quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est quam virgo [5]. » — Jésus-Christ est ainsi de notre race. Et de même qu'il a pris notre corps, parce qu'il devait sauver ce corps [6], il a pris aussi notre âme, une âme spirituelle et intelligente [7]. Il est donc homme parfait, partageant nos passions, nos faiblesses, nos infirmités hormis le péché [8] : il est le nouvel homme, le nouvel Adam [9].

Il est Dieu aussi cependant, Tertullien ne l'ignore pas [10] ; et dès lors la question se pose de la façon dont il faut concevoir et exprimer l'union en lui du divin et de l'humain. Tertullien d'abord considère cette union

1. *De carne Christi*, 5; *Adv. Marcion.*, III, 8.
2. *De carne Christi*, 2.
3. « Non venerant mori ; ideo nec nasci. At vero Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset » (*De carne Christi*, 6; cf. 3; *Adv. Marcion.*, III, 9).
4. *De carne Christi*, 19-21.
5. *De carne Christi*, 23.
6. *De carne Christi*, 16, 14, cf. 7.
7. *De carne Christi*, 10, 14; *De resurrect. carnis*, 53.
8. *De carne Christi*, 5-9.
9. *De resurrect. carnis*, 53.
10. *De praescript.*, 10, 33; *De carne Christi*, 14, 18, etc.

comme une sorte de mélange assez intime pour qu'on puisse dire que Dieu s'est fait petit, qu'il est né, qu'il a été crucifié : « Miscente in semetipso hominem et Deum... Deus pusillus inventus est ut homo maximus fieret. Qui talem Deum dedignaris nescio an ex fide credas Deum crucifixum. »[1] « Nasci se Deus in utero patitur matris[2]. » Mais bientôt sa plume trace la formule définitive : « Si et apostolus (*Rom.*, I, 3) de utraque eius (Christi) substantia docet : Qui factus est, inquit, ex semine David, hic erit homo et filius hominis qui definitus est filius Dei secundum spiritum. Hic erit Deus et sermo Dei filius. Videmus duplicem statum non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum[3]. »

Il y a donc en Jésus-Christ une seule personne, mais deux substances, *una persona, duae substantiae*[4]. Dès lors on ne saurait parler d'une transformation de la divinité en l'humanité[5], non plus que d'une fusion, d'une combinaison qui aurait fait des deux une seule substance[6]. Chacune d'elles reste ce qu'elle est; bien plus, chacune d'elles garde ses opérations propres et distinctes. C'est par avance énoncée la doctrine du concile de Chalcédoine et de saint Léon : « Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt[7]. »

1. *Adv. Marcion.*, II, 27; cf. *Apologetic.*, 21.
2. *De patientia*, 3.
3. *Adv. Praxean*, 27. Sur le sens du mot *status*, v. *Adv. Prax.*, 2.
4. Remarquons que Tertullien emploie toujours, pour désigner la nature, le mot *substantia*. Dans la Trinité, *una substantia, tres personae;* en Jésus-Christ, *una persona, duae substantiae*. Le mot *natura* a chez lui un autre sens : il désigne les propriétés qui peuvent être communes a plusieurs substances différentes (*De anima*, 32). Cependant, v. plus bas. L'emploi de *natura* pour désigner les natures en Jésus-Christ a en tout cas été rare jusqu'au ve siècle.
5. « Transfiguratus in carne an indutus carnem? Imo indutus » (*Adv. Prax.*, 27; *De carne Christi*, 3, 18).
6. *Adv. Praxean*, 27.
7. *Adv. Praxean*, 27.

« Quae proprietas conditionum divinae et humanae aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. Virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt [1]. »

Tertullien n'a fait qu'esquisser, sans le développer nulle part, son enseignement sotériologique. Il est clair cependant qu'il conçoit la Rédemption comme la conséquence d'une substitution de Jésus-Christ innocent aux pécheurs, et d'une expiation fournie par le même Jésus-Christ mourant pour nous. Notre mort, en effet, ne pouvait être réparée que par la mort du Seigneur[2]. D'autre part, Jésus-Christ est le nouvel Adam en qui toutes les âmes étaient contenues[3]; et son Père l'avait précisément envoyé, lui, pur et saint, afin qu'il mourût pour les pécheurs. C'est ce que le Sauveur a fait, et par quoi il nous a délivrés de nos fautes et de la mort qu'elles méritaient[4].

Le salut cependant est œuvre personnelle, et les mérites et satisfactions de Jésus-Christ ne nous dispensent point de mériter nous-mêmes notre bonheur et de satisfaire pour nos fautes. Cette théorie du mérite et de la satisfaction est peut-être, dans toute l'œuvre de Tertullien, celle où se trahit le plus son esprit de juriste. Il a créé pour elle toute une terminologie qui a subsisté, et qui reste caractéristique de la théologie latine[5]. Non pas que notre auteur méconnaisse la part de la grâce dans l'accomplissement des bonnes œuvres[6]; mais, en dehors de cette considération, les rapports entre Dieu et l'homme sont pour lui, au sens strict, des rapports de maître à serviteur et en entraî-

1. *De carne Christi*, 5.
2. *De baptismo*, 11; cf. *De pudicitia*, 22.
3. *De resurrectione carnis*, 53; *De anima*, 40.
4. *De pudicitia*, 22; *De patientia*, 3.
5. Harnack, *Lehrb. der DG.*, III, p. 16 et suiv., note 1
6. *Ad uxorem*, I, 8; *De anima*, 21.

nent les conséquences. Si nous agissons bien, nous *méritons* auprès de Dieu, nous méritons Dieu : « Omnes salutis in promerendo Deo petitores[1]. » « Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum[2] ? » Dieu devient notre *débiteur :* « Bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae[3]. » La récompense est un prix : « eadem pretia quae et merces[4] ». Au contraire, par le péché, nous *offensons* Dieu et nous devenons ses débiteurs : mais nous devons et nous pouvons lui *satisfaire* : « Offendisti, sed reconciliari adhuc potes, habes cui satisfacias et quidem volentem[5]. » On satisfait par la pénitence[6] : elle est une *compensation* que nous donnons à Dieu : « Quam porro ineptum quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere ? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit ; hoc paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem[7]. » Inutile d'insister sur le caractère propre de cette phraséologie : nous n'avons rien trouvé de semblable dans Origène.

Bien que Tertullien ait de l'Église universelle une idée juste, en la comparant, comme saint Paul, au corps de Jésus-Christ[8], il envisage plus volontiers dans cette Église, indépendamment les unes des autres, les communautés, les églises particulières qui la composent. Ces églises ont été fondées par les apôtres ou par leurs successeurs, et leur foi est une[9] ; mais celles

1. *De paenitentia*, 6.
2. *Scorpiace*, 6 ; *De oratione*, 3, 4.
3. *De paenitentia*, 2 ; *De exhort. castit.*, 2.
4. *Scorpiace*, 6.
5. *De paenitentia*, 7 ; cf. 10, 11.
6. *De paenitentia*, 5 ; cf. *De ieiunio*, 3 ; *De pudicitia*, 9, 13 ; *De patientia*, 13.
7. *De paenitentia*, 6 ; *De patientia*, 16 ; cf. *Scorpiace*, 6
8. *Adv. Marcion.*, V, 18.
9. *De praescript.*, 32, 36 ; *De virginib. vel.*, 2.

que les Apôtres ont personnellement établies jouissent, on l'a vu, d'une considération spéciale : leur croyance est la norme de la vérité [1]. L'éloge que l'auteur fait, à ce propos, de l'Église de Rome [2] n'implique pas nécessairement qu'il lui attribuât une primauté proprement dite de juridiction. On ne saurait rien tirer non plus, à ce point de vue, des titres de *pontifex maximus* et d'*episcopus episcoporum* qu'il donne par moquerie à Calliste probablement [3], et dont il est difficile de préciser au juste la portée. — Notre auteur reconnaît d'ailleurs la légitimité de la hiérarchie ecclésiastique, qu'il compose de l'évêque — le *summus sacerdos* — des prêtres et des diacres [4]. Cependant, dans son *De exhortatione castitatis*, écrit entre les années 208-211, il avance que la distinction entre les clercs et les laïcs a été établie par l'Église, et qu'à défaut de clergé, tout fidèle peut remplir les fonctions sacerdotales : « Nonne et laici sacerdotes sumus?... Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers, et tinguis, et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici... Igitur si habes ius sacerdotis in temetipso, ubi necesse est, etc. » ; et il allègue l'*Apocalypse*, I, 6 [5]. Il ira même plus loin dans son *De pudicitia* (217-222) complètement montaniste, et paraîtra n'accorder qu'aux *spirituels* le pouvoir de remettre certains péchés, pouvoir qu'il refusera aux évêques [6].

C'est l'union du corps et de l'âme qui, aux yeux de Tertullien, justifie la nécessité et explique l'efficacité des sacrements. Le signe sensible, agissant sur le corps, est l'instrument de l'opération intérieure, le

1. *De praescript.*, 32, 36.
2. *De praescript.*, 36.
3. *De pudicitia*, 1.
4. *De baptismo*, 17; cf. *De monogamia*, 11.
5. *De exhortatione castitatis*, 17.
6. *De pudicitia*, 21.

véhicule de la grâce qui atteint l'âme : « Supervenit enim statim spiritus de caelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt [1]. » Et ce passage classique, qui énumère les trois sacrements de l'initiation chrétienne : « Caro salutis est cardo. De qua cum anima deo allegitur, ipsa est quæ efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur [2]. »

Notre auteur a consacré au baptême un traité spécial. Ce baptême, dit-il, s'administre au nom des trois personnes divines [3], et le chrétien naît dans l'eau à l'exemple de l'ἰχθὺς divin [4]. Il est nécessaire au salut dans l'économie présente : le martyre peut cependant le suppléer [5]. Son effet est de remettre les péchés [6]. On ne le donne qu'une fois [7]. Tertullien estime nul le baptême conféré par les hérétiques [8]. Comme Irénée et Origène, il témoigne de l'usage de baptiser les enfants; mais il n'est pas favorable à cette coutume : mieux vaut, pense-t-il, que le baptisé soit préalablement instruit de la doctrine chrétienne, et qu'on puisse compter sur sa persévérance [9]. Il appartient à l'évêque d'abord, et, après lui et avec son agrément, aux prêtres

1. *De baptismo*, 4.
2. *De resurrectione carnis*, 8.
3. *De baptismo*, 13; *Adv. Prax.*, 26.
4. *De bapt.*, 1.
5. *De bapt.*, 12, 13, 16.
6. *De bapt.*, 1, 18; *Adv. Marc.*, I, 28.
7. *De bapt.*, 15.
8. *De bapt.*, 15. Tertullien nous dit à cet endroit qu'il avait composé en grec un traité spécial sur ce sujet; cf. *De pudicitia*, 19.
9. *De bapt.*, 18.

et aux diacres de donner le baptême; les simples laïcs le peuvent aussi, mais non pas les femmes [1]. On l'administre surtout à Pâques et à la Pentecôte solennellement; mais d'ailleurs tous les jours sont bons au point de vue de son efficacité : « Si de solemnitate interest, de gratia nihil refert [2]. »

On a déjà remarqué que Tertullien mentionne la Confirmation, et lui attribue comme double rite la *consignatio* et l'imposition des mains [3]. Sa doctrine eucharistique a soulevé quelques difficultés : elle est cependant clairement orthodoxe dans l'ensemble. L'Eucharistie est, selon lui, le corps et le sang du Seigneur, dont la chair se nourrit afin que l'âme soit engraissée de Dieu [4]; que le prodigue reçoit à son retour dans la maison du Père céleste (« opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet ») [5]; que Jésus-Christ lui-même nous présente dans le pain qu'il nous donne [6]. Aussi les chrétiens sont-ils anxieux d'en rien laisser tomber à terre [7], et ceux, prêtres ou simples fidèles, qui la touchent avec des mains qui ont fabriqué des idoles, tourmentent-ils le corps du Seigneur [8]. L'auteur ajoute qu'elle est distribuée par les chefs de l'assemblée [9], mais qu'on peut la conserver pour la consommer plus tard les jours de jeûne [10]; les femmes chrétiennes des infidèles la prennent secrètement avant

1. *De bapt.*, 17.
2. *De bapt.*, 19.
3. *De resurrectione carnis*, 8; *De bapt.*, 7, 8.
4. *De resurrect. carnis*, 8.
5. *De pudicitia*, 9.
6. « Panem quo ipsum corpus suum repraesentat » (*Adv. Marcion.*, I, 14). Sur le sens du mot *repraesentare* dans Tertullien, v. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, London, 1895, p. 310; et mieux d'Alès, *La théol. de Tertullien*, p. 356 suiv.
7. *De corona*, 3.
8. *De idololatria*, 7.
9. *De corona*, 3.
10. *De oratione*, 19.

tout autre aliment[1]. — Quant aux deux passages *Adversus Marcionem,* IV, 40 et III, 9, contraires, ce semble, à la doctrine de la présence réelle, ils s'expliquent aisément, si l'on remarque que notre docteur voit dans le pain, même non eucharistique, la figure de la chair de Jésus-Christ : « *Mittamus lignum in panem eius* » (*Ierem.,* XI, 19). — Observons enfin que l'Eucharistie n'est pas pour lui seulement un sacrement, mais aussi un sacrifice[2], que l'on offre au jour anniversaire des martyrs et pour les défunts[3].

Il sera question plus loin de la doctrine pénitentielle de Tertullien. Sur le mariage, ses sentiments avaient toujours été fort sévères, jusqu'à ce qu'ils versassent complètement dans l'hérésie. Il admet le *repudium* pour cause d'adultère, mais il n'autorise pas, pour autant, la femme répudiée à se remarier[4]. Dans son *Ad uxorem* (I, 1), écrit entre les années 200-206, il se montre déjà très vif contre les secondes noces. Dans son *De exhortatione castitatis* (1, 2, 5) composé entre 208-211, il les condamne comme une sorte d'adultère; mais dans le *De monogamia* (après 213), il est absolument intransigeant, et soutient que la nouvelle loi du Paraclet a corrigé ici l'indulgence de l'Évangile (1, 2, 14). — A noter son importante observation, que le mariage, pour être reconnu comme incontestablement légitime, doit être conclu devant l'Église[5].

La sévérité outrée de notre auteur sur la question des secondes noces n'est du reste qu'un aspect particulier de celle qui règne dans toute sa morale. Il dis-

1. *Ad uxorem,* II, 5.
2. *De oratione,* 19.
3. *De corona,* 3.
4. *De monogamia,* 9.
5. « Ideo penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur » (*De pudicitia,* 4). V. aussi *Ad uxorem,* II, 8.

tingue sans doute, en théorie, les préceptes des conseils[1]; mais quand il en vient aux cas de conscience que les chrétiens vivant au milieu des païens se posaient quotidiennement, il paraît oublier sa distinction et pousse d'ordinaire ses exigences à l'extrême. Les vierges devront absolument porter le voile (*De virginibus velandis*); défense aux chrétiens de fuir ou de se racheter à prix d'argent pendant la persécution (*De fuga in persecutione*); obligation, au nom du Paraclet, de jeûner souvent et rigoureusement (*De ieiunio adversus psychicos*). Un chrétien ne peut ni servir dans les armées (*De corona*), ni assister aux spectacles (*De spectaculis*). Il ne lui est pas permis non plus d'exercer un métier entaché d'idolâtrie; de rien vendre qui puisse servir au culte des idoles, à moins d'être sûr que cela n'y servira pas en effet; généralement de faire du commerce, parce que la cupidité en est le but et le mensonge le moyen; enfin de remplir une fonction publique, impériale ou municipale, parce qu'on y est toujours exposé à commettre quelque acte d'idolâtrie (*De idololatria*). Tertullien, en un mot, veut introduire dans la vie de tous et de chacun des fidèles un idéal impossible et de mauvais aloi. Son chrétien, pour rester tel, aurait dû cesser d'être citoyen et membre d'une famille : il aurait dû s'exiler de la société. C'eût été justifier du coup cette accusation de haine du genre humain, dont les païens poursuivaient les nouveaux croyants.

Reste à examiner l'eschatologie de Tertullien. Elle est dans la note la plus archaïque et la plus réaliste. Si l'on excepte les âmes des martyrs, qui sont reçues immédiatement au ciel, les autres âmes, dit-il, descendent, à l'exemple de celle du Christ, dans les enfers

1. *Ad uxor.*, II, 1; *Adv. Marcion.*, I, 29; II, 17; cf. I, 23.

jusqu'au jour de la résurrection [1]. Là, elles sont diversement traitées : « Supplicia iam illic et refrigeria [2]. » Celles des justes jouissent pour les bonnes pensées qu'elles ont eues et les bonnes actions qu'elles ont accomplies sans le secours du corps ; celles des méchants commencent, au contraire, à souffrir pour le mal qu'elles ont aimé ou commis. Les fautes légères elles-mêmes sont expiées [3]. Le dogme de la résurrection de la chair est un de ceux que notre auteur a le plus fortement établis (*De carne Christi, De resurrectione carnis*). Cette résurrection, remarque-t-il, est nécessaire pour que l'homme soit récompensé ou puni non pas seulement de ses intentions et dispositions intérieures, mais de ses actes extérieurs et effectifs [4]. Aussi sera-ce la chair même que nous aurons eue qui ressuscitera, bien que dans un état nouveau : « Non abstulit (Deus) substantiam, cui similitudinem (angelorum) attribuit. » « Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra [5]. » Cette nouvelle vie d'ailleurs ne sera pas donnée à tous au même moment. A la fin du monde actuel, les justes d'abord ressusciteront, non pas simultanément, mais plus tôt ou plus tard suivant leur mérite, pour régner mille ans avec le Christ dans la Jérusalem descendue du ciel [6]. Puis, ce délai passé, le monde sera détruit, et les méchants à leur tour ressusciteront pour le jugement [7]. Les bons goûteront éternellement le bonheur de la vue de Dieu ; les réprouvés se

1. *De anima*, 55.
2. *De anima*, 58.
3. *De anima*, 58 ; *De resurrect. carnis*, 17. Cette dernière réflexion de Tertullien « Novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur » (*De anima*, 58) marque clairement, comme l'observe M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, I, 570, note), la croyance en un certain purgatoire.
4. *De resurrect. carnis*, 17.
5. *De resurrect. carnis*, 62, 63.
6. *Adv. Marcion.*, III, 24.
7. *De spectaculis*, 30 ; *De anima*, 55.

trouveront « in poena aeque iugis ignis, habentes ex ipsa natura eius divinam scilicet administrationem incorruptibilitatis », car ce feu alimentera le châtiment lui-même [1]. Et Tertullien ferme son eschatologie sur un tableau de l'affolement des damnés au dernier jour, tableau qui semble préluder aux descriptions du moyen âge [2].

On ne se ferait pas sans doute de notre auteur une idée juste et complète si on le jugeait d'après sa seule eschatologie; mais que l'on veuille bien comparer cette partie de son enseignement avec la partie correspondante de celui d'Origène, et l'on apercevra aisément la distance qui séparait ces deux hommes : Origène, génie tout en étendue et en horizons, avide avant tout de lumière, et créant volontiers des systèmes; Tertullien, tout en précision et en force, se cantonnant par principe dans les données positives de la tradition et de la foi qu'il n'a pas toujours bien entendues — il a été montaniste —, et désireux principalement de nous en rendre, par le relief de sa pensée et de son style, le contenu presque tangible.

§ 3. — Novatien [3].

Au moment où saint Hippolyte partait pour l'exil en 235, commençait, à Rome, à être connu celui qui devait devenir plus tard l'hérétique Novatien. Il peut d'abord sembler étrange que nous le nommions parmi les fondateurs de la théologie latine. Disciple et imitateur de Tertullien, il en a reproduit la doctrine et les expres-

1. *Apologetic.*, 48.
2. *De spectaculis*, 30; Cf. P. Monceaux, *op. cit.*, I, p. 360.
3. L'édition citée est, pour le *De Trinitate* et le *De cibis iudaicis*, celle de *P. L.*, III; pour les lettres, l'édition de saint Cyprien de G. Hartel. — Travaux : H. Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902.

sions au point que saint Jérôme a pu dire qu'il l'avait résumé [1]. Et il est vrai que Novatien, dans les écrits qui nous restent de lui, n'offre rien de bien original. Mais ces écrits sont les premiers qui, à Rome, aient été rédigés en latin sur des matières théologiques. Le traité *De Trinitate* notamment, conçu comme une explication des vérités fondamentales du Symbole, est composé avec un souci d'ordre et de méthode qui en a fait le modèle pour longtemps des ouvrages du même genre. Il a exercé, par le fond et par la forme, une influence considérable sur la théologie romaine postérieure, et à ce titre on peut donner à son auteur rang parmi les initiateurs de la théologie occidentale [2].

Nous sommes renseignés par l'opuscule *De cibis iudaicis* sur l'attitude que prenait Novatien vis-à-vis de l'Ancienne Loi. Il ne niait pas le sens littéral et le caractère obligatoire de ses prescriptions par rapport au choix des aliments; mais il trouvait à ces prescriptions un sens spirituel et allégorique plus haut, et généralement, il ne voyait dans l'économie mosaïque qu'un ensemble d'ombres et de figures qui devaient disparaître à la venue de Jésus-Christ [3].

La doctrine trinitaire de notre auteur mérite surtout examen. Comme Tertullien, Novatien, dans son exposé, part de la personne du Père. Dieu est un (*De Trinitate,* 30) [4]. Dieu, c'est le Père (30, 31); il est transcendant : « Maior est enim Deus mente ipsa, nec cogitari possit

1. *De viris illustr.*, 70. Le mot vise le *De Trinitate* de Novatien; mais au lieu de *résumé,* saint Jérôme aurait plus exactement écrit *développé* (V. *P. L.*, III, col. 869, note 7).

2. Les écrits de Novatien sont, outre le traité *De Trinitate*, l'opuscule *De cibis iudaicis* et les lettres XXX et XXXVI parmi celles de saint Cyprien, On lui a de plus attribué quelques autres ouvrages dont il sera question plus loin.

3. *De cibis iudaicis*, 4.

4. Les références entre parenthèses qui suivent se rapportent toutes, sauf indication contraire, au traité *De Trinitate*.

quantus sit » (2, cf. 7). Tout anthropomorphisme est rejeté (5, 6).

Or, avant le temps, toujours, le Père possède en lui, engendre son Fils. Qu'il l'ait possédé en lui éternellement, les apologistes et Tertullien l'admettaient; qu'il l'ait engendré de toute éternité, Tertullien ne l'admettait qu'en partie, puisque, en distinguant en Dieu la conception de la génération proprement dite, il ne lui attribuait pas une paternité éternelle. Novatien fait un pas de plus. Bien que le Fils, conçu et né éternellement du Père, reste en lui, cette première naissance suffit pour que Dieu ait toujours été Père : « Hic ergo (Filius), cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem... Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater » (31). Cette première génération toutefois doit recevoir un complément. Quand il le veut, c'est-à-dire au moment de la création, Dieu profère son Verbe : celui-ci ne naît plus seulement, il procède : il était *dans* le Père, il devient *avec* le Père : « Ex quo (Patre), quando ipse voluit, sermo Filius natus est;... hic ergo, quando Pater voluit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit » (31).

Ainsi né et sorti du Père, le Fils est une seconde personne, et comme tel, distinct de lui (« secundam personam efficiens post Patrem, qua Filius », 31, col. 950); mais d'ailleurs il est « substantia divina » (31, col. 950, A), Dieu, comme le Père (11-24, 31). Entre eux il existe une « communio substantiae » (31, col. 952, B). Si le Père est antérieur au Fils, c'est seulement « qua Pater » (31, col. 949, B) ; de même que le Fils n'est une seconde personne après le Père que « qua Filius » (31, col. 950, A).

Novatien, évidemment, serre ici d'aussi près que possible le consubstantiel ; et toutefois, il n'efface pas, dans son propre exposé, la note subordinatienne qu'il a trouvée dans celui de Tertullien. Non seulement il admet cette subordination personnelle, qui résulte en quelque sorte forcément pour le Fils de ce que son être lui est communiqué (31, col. 949, B C) ; mais il déclare que le Fils n'est ni invisible ni incompréhensible comme le Père (31, col. 950, B C) ; que c'est lui qui s'est montré dans les théophanies comme une image du Père attempérée à la faiblesse de nos regards (18, cf. 19, 20) ; qu'il lui obéit en tout (61, col. 951, A B ; 26) ; en un mot qu'il lui est inférieur (27). Cette défaillance de Novatien n'a pas échappé aux théologiens postérieurs, et il est piquant de voir cités, dans le *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis* (I, 11)[1], des fragments du chapitre 31 du *De Trinitate* comme l'expression fidèle de l'arianisme.

Sur le Saint-Esprit, notre auteur reproduit les données scripturaires. Il ne le nomme nulle part Dieu. Cependant, il en fait le troisième terme de la Trinité (29), lui attribue une éternité divine et une vertu céleste (*divina aeternitas — caelestis virtus,* 29), et le déclare l' « *illuminator rerum divinarum* » (16) : mais il le subordonne au Christ : « minor autem Christo Paraclitus » (16, col. 915) : la place de l'Esprit-Saint est entre le Fils de qui il reçoit et les créatures à qui il donne (*ibid.*).

Comme dans sa doctrine trinitaire, Novatien, dans sa doctrine christologique, relève de Tertullien. Je ne fais que la résumer rapidement. Jésus-Christ est vraiment homme ; son corps réel n'est ni éthéré ni astral, mais pris *ex Maria* et né d'elle, semblable, par conséquent, au nôtre qu'il devait régénérer par sa résurrection (10). D'autre part, Jésus-Christ est Dieu. Il est donc à la fois

1. *P. L.*, LIII.

Dieu et homme. « Tam enim Scriptura etiam Deum annuntiat Christum quam etiam hominem ipsum annuntiat Deum; tam hominem descripsit Iesum Christum quam etiam Deum quoque descripsit Christum Dominum » (11, 17). Novatien insiste sur cette dualité d'éléments. Les expressions *assumpsit carnem, suscepit hominem, substantiam hominis induit,* etc. sont celles dont il se sert plus volontiers pour représenter l'Incarnation (13, 21, 22, 23). Il est en défiance contre les formules qui attribuent à Dieu la mort et les souffrances de Jésus, et il a soin de les préciser (25) : on sent qu'il est en garde contre des adversaires. Combattant les modalistes qui, en Jésus, confondent l'élément divin avec le Père et l'humanité avec le Fils, il remarque que l'homme en Jésus n'est pas Fils de Dieu *naturaliter, principaliter,* mais *consequenter,* c'est-à-dire conséquemment à son union avec le Verbe, que cette filiation est en lui quelque chose de *feneratum*, *mutuatum* (24) : ce qui ne signifie pas toutefois que Jésus-Christ en tant qu'homme, n'est, d'après notre auteur, que le Fils adoptif de Dieu, mais seulement qu'il n'est son Fils qu'en vertu de l'union. L'instant de cette union n'est d'ailleurs pas fixé, et malgré l'imprécision de certains passages (24, col. 934, B; 13, col. 907, C) on ne saurait accuser Novatien de l'avoir rejeté après la conception du Sauveur.

Il reconnaît en effet pleinement l'unité personnelle de Jésus-Christ, et si l'expression *una persona* ne se trouve pas explicitement dans ses œuvres, elle s'y trouve équivalemment. L'union de l'humanité et de la divinité, nous dit-il, est une *permixtio* (11), une *annexio*, une *connexio et permixtio sociata,* une *transductio;* Jésus est *ex utroque connexus, contextus, concretus* (24); et il le fallait, ajoute-t-il, pour que le Christ fût médiateur : « ut... et Deum homini, et hominem Deo copularet » (23, cf. 21).

Les doctrines de la Trinité et de l'Incarnation remplissent à peu près à elles seules le *De Trinitate* de Novatien. Il y a touché cependant à quelques autres points du dogme qu'il suffit d'indiquer. Il y affirme par exemple la liberté humaine (1, col. 887, 888; 10, col. 903); l'origine divine et l'immortalité de l'âme (1, col. 887; 25, col. 935); la possibilité pour nous de mériter ou de démériter (« praemia condigna et merita poenarum », 1, col. 888); l'indéfectibilité et la sainteté de l'Église : cette Église est gardée par le Saint-Esprit « incorruptible et inviolée dans la sainteté d'une perpétuelle virginité et vérité » (29, col. 946). Ajoutons que, comme Tertullien, Novatien admet que les âmes des justes et des méchants descendent, après la mort, dans un lieu inférieur où elles goûtent les prémices de leur futur jugement : « futuri iudicii praeiudicia sentientes » (1, col. 888).

Outre ses ouvrages indiscutés, on a, avec plus ou moins de fondement, attribué à Novation quelques autres traités anonymes édités parmi les *spuria* de saint Cyprien [1], et d'ailleurs fort pauvres en données théologiques : le *De spectaculis,* où l'on trouve (5) un témoignage sur l'Eucharistie, corps du Christ; le *De bono pudicitiae,* exhortation pressante à la virginité; le *De laude martyrii,* qui contient une description réaliste des tourments éternels de l'enfer et du bonheur du ciel (20, 21, cf. 11). Mentionnons encore l'*Adversus Iudaeos.* — Mais, en dehors de ces écrits assez courts, plusieurs critiques (Weyman, Haussleiter, Zahn, H. Jordan) ont cru, de nos jours, devoir faire de Novatien l'auteur des vingt *Tractatus* récemment découverts par Mgr Batiffol, et édités par lui sous le titre de

1. *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia,* édit. G. HARTEL, Vindobonae, 1868-1871, tom. III.

Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum (Paris, 1900). C'est une opinion qui n'est pas fondée. Le style des *Tractatus* diffère de celui de Novatien, et leur théologie est notablement et manifestement en progrès sur celle du *De Trinitate*. Mgr Batiffol pense qu'ils sont l'œuvre d'un novatien du IVe siècle commençant et antérieurs à la paix de Constantin; M. Harnack les rejette, sans hésiter, après le concile de Nicée, et au moins vers la fin du IVe siècle[1].

Sous le bénéfice de ces observations, on donnera ici un court aperçu de la doctrine que ces *Tractatus* développent[2].

Dieu, conçu comme transcendant (I, p. 11, 24-p. 12, 5; cf. I, p. 3, 18-19)[3], a créé l'homme. L'homme est âme et corps (I, p. 5, 25-27; cf. I, p. 4, 4-9, etc.), mais dans le chrétien par la foi s'ajoute un troisième élément, l'Esprit de Dieu (I, p. 4, 4-8; p. 3, 25; XII, p. 35, 1-12; XX, p. 210, 25). Malheureusement, le péché du premier homme a tout gâté : « Peccavit Adam et corrupta sunt omnia » (VII, p. 77, 5; cf. V, p. 56, 9-11); tous les peuples « conclusi sub peccato Adae et rei transgressionis atque obnoxii tenebantur » (V, p. 52, 5-8). De là la mort et tous les maux, le monde et l'homme au pouvoir du péché et du démon (XI, p. 123, 15-17; XIII, p. 147, 11-17; VII, p. 78, 5-11; X, p. 111, 13-p. 112, 3 etc.). Mais Dieu remettra l'homme dans l'état où il était avant sa faute; il lui redonnera de vivre à Dieu toujours, d'être immortel (I, p. 4, 12; XVII, p. 187, 17 sqq.); il le fera Dieu par la grâce (I, p. 9,

1. *Geschichte der altchristlichen Litteratur, Die Chronologie*, II, p. 410.

2. Voir H. JORDAN, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902. P. BATIFFOL, *Les Tractatus Origenis, à propos d'un livre nouveau*, dans la *Revue Biblique*, XII, 1903, pp. 81-93; et « *Pas Novatien* » dans le *Bulletin de littér. ecclésiastique*, 1900, pp. 283-297.

3. Dans les références qui suivent, le chiffre romain indique le traité, les chiffres arabes indiquent la page de l'édition et la ligne.

23, 24); et cette œuvre sera un effet de sa miséricorde, bien que l'homme y doive nécessairement concourir, et puisse dans ce concours s'acquérir un mérite proprement dit (I, p. 3, 22-24; p. 10, 10; p. 9, 23; p. 1, 4, 5).

Les *Tractatus* ne contiennent pas la théorie de la génération temporelle du Logos, mais ils représentent d'ailleurs, avec un progrès manifeste dans les formules, la doctrine trinitaire de Tertullien et de Novatien. On remarquera surtout le mot *natura* substitué au mot *substantia*. Le Fils est né du Père, et conséquemment il y a entre eux distinction personnelle, mais unité de nature : « Filius etenim Dei, Deus verus de Deo vero, unigenitus ab ingenito, non potest alius esse quam Deus » (III, p. 33, 19-20). « Pater et Filius indicantur, in quibus non natura dividitur, sed personae distinctae monstrantur » (VI, p. 67, 18). « Sicut enim ex leone leo nascitur, ita Deus de Deo et lumen ex lumine procedere dicitur. Sicut enim cum ex leone leo nascitur, non natura mutatur, sed una origo ostenditur, sic et Deus ex Deo natus aliud non potest esse quam Deus » (VI, p. 67, 20-p. 68, 1). « Diximus leonem et catulum leonis Patrem et Filium indicare quorum una natura est geniti et ingeniti. Unde et ipse Salvator ait : Ego in Patre et Pater in me est. Sed alter in altero esse non potet nisi per naturae individuam unitatem » (VI, p. 68, 16-20; et cf. I, p. 9, 15-p. 10, 17; III, p. 33, 5, 11, 14, 18; XIII, p. 148, 18 sqq.). — Cette unité de nature va-t-elle pour l'auteur jusqu'à supprimer toute infériorité du Fils par rapport au Père? La chose n'est pas sûre. Le subordinatianisme, en tout cas, est fort peu accusé (III, p. 33, 16-19; cf. VI, p. 67, 21; p. 68, 16-19), et même nos traités contiennent une formule qui proclame l'égalité de puissance et de vertu des trois personnes de la Trinité : « Nemo vincit nisi qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum aequali potestate et indifferenti

virtute crediderit » (xiv, p. 157, 11-13). Ce même texte, comme on le voit, affirme implicitement la divinité du Saint-Esprit, dont la « divina aeternitas » et la « caelestis virtus » sont aussi enseignées (xx, p. 210, 25 sqq.) d'après le passage correspondant de Novatien (*De Trinitate*, 29).

Comme la doctrine trinitaire, la christologie des *Tractatus* reste dans le sillage de celle de Novatien et de Tertullien. Le Verbe a revêtu une chair réelle (xiv, p. 154, 12 sqq.), chair qui, prise en soi et en dehors de l'union, est souillée et pécheresse (xix, p. 203, 1, 9, 17; p. 204, 7-9), mais qui, en Jésus-Christ, est innocente (xv, p. 164, 7; xix, p. 203, 8). Jésus-Christ est fils des patriarches (vii, p. 80, 6, etc.), né de la Vierge Marie (vi, p. 68, 7, 8, 10; etc.), et, comme nous, a reçu une âme humaine (xvii, p. 184, 22-25).

Puisque d'ailleurs il est Dieu, le Sauveur réunit donc en lui deux natures. Notre auteur n'a écrit sans doute nulle part l'expression « deux natures »; mais il parle en divers endroits de la *nature* divine (vi, p. 69, 4) et de la *nature* humaine (xiv, p. 154, 20 sqq.) de Jésus-Christ. Elles sont énergiquement distinguées l'une de l'autre, et ce qui leur convient en propre est mis à part : « Timor non Dei sed suscepti hominis fuit » (xiv, p. 154, 12 sqq.; vi, p. 59, 17 sqq.; xiii, p. 149, 19; xvii, p. 184, 12). Les termes qui traduisent l'union rappellent ceux de Novatien : *induit carnem, adsumpsit carnem, suscepit carnem hominis* (v, p. 49, 4, etc.; p. 51, 15; xvii, p. 184, 13, etc.).

Le Christ ainsi conçu est le second Adam (xvii, p. 184, 21; xx, p. 209, 22). En lui la *similitudo Dei*, perdue par le péché, est refaite. L'idée de *récapitulation* est dans l'esprit de l'auteur, bien qu'il ne la formule pas expressément (ix, p. 99, 4). Par le second Adam nous avons été sauvés. Les *Tractatus* nous repré-

sentent la Rédemption sous deux formes : d'abord, comme un rachat proprement dit : le sang de Jésus-Christ est un prix dont il nous paie, « praemio sui sanguinis nos a mortuis liberavit » (xviii, p. 197, 18 sqq.); puis, comme un sacrifice et une expiation que Jésus-Christ, prêtre et victime, ayant pris sur lui nos péchés, a réalisés pour nous : « Sacerdos, inquam, hic noster... semetipsum in sacrificio dedit » (xix, p. 206, 12 sqq.). « Illic suspensus est dominus, ut peccata nostra... in ligno crucis per eumdem hominem affixa punirentur » (ii, p. 15, 4 sqq. ; cf. p. 18, 17; ix, p. 102, 1; xix, p. 204, 18).

On a pensé, comme nous l'avons dit plus haut, que notre auteur était probablement un novatien. Cette conclusion résulte de son insistance à présenter toujours l'Église comme sainte, pure et immaculée (iii, p. 25,17; xx, p. 212, 5); à exiger du chrétien après le baptême une vie irréprochable et sans tache (i, p. 3, 17; viii, p. 94, 6, etc.); à parler de la « discipline » sévère, exacte, austère à laquelle il faut se soumettre (vi, p. 71; xi, p. 126; xvi, p. 178, etc.); elle résulte surtout du texte où il semble déclarer toute réconciliation canonique impossible à qui se sera rendu coupable d'idolâtrie, d'inceste, d'adultère, de fautes contre nature et d'homicide (x, p. 112, 19 sqq.). Le caractère absolu de cette dernière affirmation dépasse même la dureté du novatianisme primitif, et paraît bien assigner les *Tractatus* à une époque où ce dernier avait progressé dans le rigorisme [1].

Le reste de la doctrine qu'ils présentent ne demande que quelques indications. Une allusion à l'Eucharistie se rencontre au *tractatus* ii (p. 18, 17). On nous dit au *tractatus* xvii (p. 184, 6; p. 187, 11), que notre résurrection « in eadem carne » est assurée par celle

1. Voir le chapitre suivant, § 2.

de Jésus-Christ; mais on ne précise pas le lieu où se trouvent les âmes depuis la descente de Jésus-Christ aux enfers : nous apprenons seulement que celles des patriarches sont dans le paradis (xiv, p. 155, 8 sqq.; cf. v, p. 51, 20 sqq.; xvii, p. 183, 24-p. 184, 4). Pour celles des méchants, leurs châtiments ne sont que provisoires en attendant le jugement dernier (v, p. 52, 14 sqq.)[1].

1. Depuis que ces lignes ont été écrites, Dom A. Wilmart, O. S. B. a démontré d'une façon péremptoire que les *Tractatus Origenis* étaient l'œuvre de Grégoire d'Elvire, un des chefs du parti luciférien après la disparition de Lucifer de Cagliari (370-371), et doivent par conséquent être mis dans le dernier tiers du IVe siècle. C'est la confirmation de l'opinion de M. Harnack. J'ai laissé cependant subsister les pages précédentes qui ont leur utilité, mais qui ne sont plus à leur place. V. D. A. Wilmart, *Les tractatus sur le cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans le *Bulletin de littérat. ecclésiast.*, 1906, pp. 233-299.

CHAPITRE X

LA QUESTION PÉNITENTIELLE EN OCCIDENT AU IIIe SIÈCLE. LE NOVATIANISME.

§ 1. — La question pénitentielle à Rome, sous Calliste[1].

On a pu voir, par ce qui précède, qu'à l'exception d'Hermas, les auteurs du second siècle ne fournissent sur la pénitence que des indications rares et imprécises. Hermas en parle comme d'une faveur exceptionnelle concédée à ses contemporains, faveur dont ils doivent se hâter de profiter, car elle ne doit se renouveler ni pour les individus, ni pour l'Église. De cette pénitence d'ailleurs et de la guérison qui la suit il n'exclut personne, si ce n'est peut-être les apostats blasphémateurs et délateurs de leurs frères. — Les apostats ne sont pas non plus exclus à perpétuité de la communion de l'Église d'après l'épisode des martyrs lyonnais de 177, rapporté par la lettre des Églises de Lyon et de Vienne.

1. Sources : TERTULLIEN, *De paenitentia, De pudicitia*. PHILOSOPHOUMENA, IX, 12. — Travaux : E. PREUSCHEN, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia, mit Rücksicht auf Bussdisziplin untersucht*, Giessen, 1890. E. ROLFFS, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert*, Leipzig, 1893. P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904.

Parmi les chrétiens saisis, quelques-uns faiblirent et renièrent leur foi. Mais, au lieu de les abandonner, les confesseurs restés fidèles leur communiquèrent leurs biens spirituels, prièrent le Père céleste et répandirent pour eux des larmes qu'il exauça. Les égarés revinrent à résipiscence, et, même avant leur martyre, furent réintégrés dans l'Église (τῇ ἐκκλησίᾳ προσετέθησαν) [1]. — A son tour cependant, saint Irénée parle de femmes corrompues par Marcus et ses disciples, dont les unes, dit-il, confessant leur crime, passèrent toute leur existence dans l'exomologèse publique ; d'autres, désespérant de la vie de Dieu, se retirèrent complètement de l'Église; tandis que d'autres, hésitantes, ne prenaient aucun parti [2]. Détail qui semble indiquer que la pénitence pour fornication devait durer jusqu'à la mort, et était assez dure pour rebuter les âmes faibles et médiocres.

Voilà à peu près tout ce que nous savons de la discipline pénitentielle en Occident, pendant les deux premiers siècles. Mais, dès le début du troisième, le sujet s'éclaire. Tertullien a écrit sur la pénitence deux ouvrages : l'un, le *De paenitentia,* qui est une instruction destinée aux catéchumènes, remonte aux années 200-206 ; le second, le *De pudicitia,* composé entre 217 et 222, est un pamphlet dirigé contre le pape Calliste à propos d'un adoucissement apporté par lui à la discipline. L'un et l'autre nous renseignent assez bien sur la façon dont on devait, en Afrique et à Rome, comprendre cette question au commencement du IIIe siècle, et dont leur auteur, en particulier, la comprenait .

Dans le *De paenitentia,* Tertullien distingue deux sortes de pénitence, l'une préparatoire au baptême, la

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, I, 45, 48 ; II, 6, 7.
2. *Adv. haereses,* I, 13, 5, 7.

seconde qui s'accomplit après le baptême si elle est nécessaire. La première a pour but de mettre l'âme dans un état de pureté sans lequel l'effet du sacrement ne saurait être durable (6, p. 655)[1]; elle doit porter sur toutes les fautes tant intérieures qu'extérieures (4, p. 648); commencée dans la crainte, elle s'achève par l'amendement du pécheur, conséquence naturelle d'une vraie conversion (2, p. 645). — Régulièrement, cette première pénitence ne devrait être suivie d'aucune autre, le chrétien baptisé ne devant plus connaître de défaillances. Malheureusement, ces défaillances se produisent, et c'est pourquoi il existe pour les pécheurs une seconde planche de salut, une seconde pénitence (7, p. 656). Les menaces de Dieu aussi bien que les paraboles évangéliques ne s'expliqueraient pas sans cela (8). Or cette seconde pénitence ne s'accomplit pas seulement dans le cœur; elle comporte une série d'actes extérieurs qui constituent l'exomologèse, et que Tertullien décrit (9, pp. 659, 660).

Le premier est la confession des péchés. L'auteur ne dit pas expressément à qui il appartient de la recevoir[2]; mais il ressort de tout son texte que cela revient à l'évêque ou à son délégué. Cet aveu, en effet, doit servir à déterminer la satisfaction imposée au coupable — « quatenus satisfactio confessione disponitur » (9, p. 660) —, satisfaction qui doit être déterminée dans sa rigueur et dans sa durée[3]. Or cette satisfaction est au premier chef une mesure disciplinaire qui intéresse la communauté chrétienne, qui s'accomplit au milieu d'elle, dont il appartient par conséquent

1. Toutes les références qui suivent entre parenthèses se rapportent, à moins d'indication contraire, au *De paenitentia*, édit. Œhler.

2. Le passage « qua delictum domino confitemur » (*De paenit.*, 9, p. 660) est en effet général et vague : tout aveu fait à l'évêque est en définitive fait à Dieu qu'il représente.

3. *De pudicitia*, 18, p. 834.

à l'évêque de préciser la nature et les circonstances. — Remarquons seulement que Tertullien ne dit nulle part que la confession des péchés sera publique. La satisfaction le sera, et par là même la culpabilité du pécheur se trouvera, d'une certaine façon, rendue aussi publique (10, p. 661); mais d'aveu proprement public il n'est pas ici question.

La satisfaction ou expiation suit l'aveu des péchés, et constitue le second acte de la pénitence. Elle est fort dure. Le pénitent se prosterne et s'humilie, couche sur la cendre, néglige les soins de propreté, se nourrit de pain et d'eau, jeûne, pleure, « mugit », se livre nuit et jour à la prière, puis, dans l'assemblée des fidèles, se traîne aux pieds des prêtres, des confesseurs, des veuves, de tous les frères, afin de les supplier d'intercéder pour lui[1]. A ce compte, Tertullien déclare que le pénitent satisfait réellement à Dieu, qu'il apaise sa colère et se remet lui-même dans l'état d'où il était déchu : « Paenitentia deus mitigatur... ut in peccatorem ipsa (paenitentia) pronuntians pro dei indignatione fungatur, et temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam frustretur, sed expungat. Cum igitur provolvit hominem, magis relevat; cum squalidum facit, magis mundatum reddit : cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit[2]. » A quoi tient cette efficacité de l'expiation, l'auteur ne le dit pas expressément : il suppose seulement que les larmes et les prières des fidèles, en qui et par qui le Christ pleure et prie pour les coupables, touchent le cœur de Dieu : « Cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur.

1. *De paenit.*, 9, p. 660; *De pudicitia*, 13, pp. 817, 818.
2. *De paenit.*, 9, pp. 660, 661.

Facile impetratur semper quod filius postulat [1]. »

Reste le dernier acte, qui consacre, pour ainsi dire, ce que la satisfaction a commencé : l'évêque pardonne au coupable (« veniam ab episcopo consequi poterit [2] »), et lui rend la communion ecclésiastique. Le pécheur rentre dans l'église à la porte de laquelle il se tenait, et y prend part de nouveau aux prières et à la liturgie communes [3]. Dans son *De paenitentia,* Tertullien n'a rien dit de ce pouvoir d'absolution de l'évêque : mais il en a traité expressément, nous le verrons, dans son *De pudicitia.*

Ainsi entendue et décrite, l'exomologèse ou la pénitence n'est pas pour Tertullien, comme pour Hermas, une concession extraordinaire et transitoire : c'est une institution permanente, mais dont chaque pécheur ne saurait, du reste, profiter qu'une fois en sa vie. Tertullien est formel sur ce point, et l'on peut croire qu'il reproduit la discipline en vigueur de son temps : « Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem... Collocavit in vestibulo paenitentiam quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra [4]. » Si donc le pécheur retombe après sa réconciliation par l'évêque, l'Église ne lui permet plus de recommencer les exercices de la pénitence. On ne les saurait accomplir, publiquement et officiellement, qu'une fois [5].

Voilà une première et notable restriction : en voici une seconde. Il y a trois sortes de péchés que l'on doit sans doute confesser, pour lesquels on doit satisfaire, mais

1. *De paenit.*, 10, p. 661.
2. *De pudicitia*, 18, p. 834.
3. *De pudicitia*, 3, p. 797; 7, p. 806; 13, p. 820; *De paenit.*, 7, p. 657; cf. *Apologetic.*, 39, p. 257.
4. *De paenit.*, 7, pp. 656, 657.
5. Il n'est pas question, du reste, dans Tertullien, de pénitence et d'absolution privées.

dont l'Église ne donne pas elle-même, mais réserve à Dieu le pardon. Ce sont l'apostasie, la fornication ou l'adultère, et le meurtre. Bien que Tertullien ne mentionne cette exception que dans son *De pudicitia,* à l'occasion du décret de Calliste, il est manifeste, précisément par ce qu'il en dit, qu'elle était faite à Rome et en Afrique avant ce décret, et qu'au moment où il écrit elle y était encore maintenue pour le meurtre et l'apostasie [1]. Il faut distinguer, remarque-t-il, deux sortes de péchés, les uns rémissibles, les autres irrémissibles, les uns *non ad mortem,* les autres *ad mortem*, d'après saint Jean (I *Ioann.*, v, 16) [2]. Les premiers — dont il nous donne des exemples — peuvent être pardonnés par l'évêque et « per exoratorem patris Christum » [3]; dans les seconds Tertullien comprend « homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei [4] »; mais en pratique, la liste se réduisait à l'idolâtrie (ou apostasie), à la fornication (ou adultère) et au meurtre [5]. De ces péchés, observe-t-il, on doit faire pénitence, toutefois le pardon en est réservé à Dieu : « Haec enim erit paenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia deo reservamus [6]. » Celui qui les a commis pourra et devra gémir et se lamenter : l'Église ne le restituera pas dans la *communicatio ecclesiastica* [7]; le Christ, ce Christ dont la prière réconciliait le pécheur ordinaire, ne priera pas pour lui : « horum ultra exorator non erit Christus [8]. » Non pas que cette pénitence doive rester inutile et vaine. Au con-

1. *De pudicitia*, 5, p. 800.
2. *De pudic.*, 2, p. 796.
3. *De pudic.*, 18, p. 834; 19, p. 838.
4. *De pudic.*, 19, p. 838.
5. *De pudic.*, 5, p. 800.
6. *De pudic.*, 19, p. 835.
7. *De pudic.*, 1, p. 794; 18, p. 834; 19, p. 835.
8. *De pudic.*, 19, p. 838.

traire, en l'accomplissant, le coupable jette en Dieu les semences de son pardon : la paix que l'Église ne lui rendra pas ici-bas, Dieu la lui rendra lui-même un jour[1]. Mais enfin il reste vrai que, pendant sa vie, il n'obtiendra pas de l'Église sa réconciliation.

Est-ce donc que l'Église n'a pas le pouvoir de remettre ce genre de fautes ? Même devenu montaniste, Tertullien ne lui déniera pas absolument ce pouvoir[2]. A plus forte raison la vraie Église et le pape, nous le verrons, le revendiqueront-ils pour eux. Si donc ils n'en usent pas, c'est qu'ils ne jugent pas à propos de le faire. La réserve qu'ils s'imposent est une réserve ecclésiastique et disciplinaire, non de droit divin. Le décret de Calliste, dont il faut maintenant parler, allait pleinement le montrer.

On comprend assez combien pénible était la situation faite aux renégats, aux fornicateurs et aux homicides par la discipline dont il vient d'être question. Pénitents, ils devaient le rester toute leur vie sans espoir de rentrer dans la communion de l'Église. Bien des âmes faibles durent se rebuter à cette perspective, et négliger une pénitence qui paraissait manquer son but. Voilà probablement — car nous ignorons dans quelles circonstances exactement il se produisit — ce qui provoqua dans la discipline, au commencement du IIIe siècle, un adoucissement dont le pape Calliste fut l'auteur.

Le décret qui le promulgua ne nous est connu que par Tertullien et peut-être par l'auteur des *Philosophoumena*. Au dire du premier, il statuait en substance que désormais les fornicateurs et adultères seraient soumis à une pénitence seulement temporaire, et, après son accom-

1. « Et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum. Non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio » (*De pudic.*, 3, p. 797).

2. *De pudic.*, 21, pp. 842, 843.

plissement, pourraient, comme les pécheurs ordinaires, être absous et réintégrés dans la communion : « Adimi quidem peccatoribus, vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem [1]. » C'est Calliste lui-même qui leur donnait l'absolution de leurs fautes : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto [2] » ; et s'il rapportait, pour justifier l'opportunité de sa mesure, diverses raisons tirées de l'Ecriture, il alléguait simplement, pour en établir l'autorité, le pouvoir des clefs remis à saint Pierre et communiqué à ses successeurs : « Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis, vel quaecunque alligaveris vel solveris in terra erunt alligata vel soluta in caelis... Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam [3]. »

De plus, le pape reconnaissait aux martyrs ou confesseurs un pouvoir analogue de réconciliation [4]. En quoi consistait au juste cette faculté? Tertullien en parle comme si les martyrs pouvaient, sans l'intervention de l'évêque, absoudre purement et simplement le coupable et le réintégrer dans la communion [5]. Il serait cependant étrange qu'à Rome — où nous verrons que trente ans plus tard on refusait aux confesseurs presque toute qualité pour intervenir dans la réconciliation des *lapsi,* — on leur eût, sous Calliste, re-

1. *De pudic.*, 18, pp. 833, 834.
2. *De pudic.*, 1, p. 792.
3. *De pudic.*, 21, p. 843.
4. *De pudic.*, 22, pp. 844-846.
5. « Alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur... Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat » (*De pudic.*, 22, pp. 845, 846).

connu un privilège si considérable. Il faut sans doute ne pas entendre à la rigueur les paroles de Tertullien, et voir seulement, dans le pouvoir en question, la faculté de donner aux pécheurs des lettres de recommandation et de communion qui devaient recevoir la ratification de l'évêque.

Enfin le décret du pape contenait probablement une dernière disposition mentionnée par les *Philosophoumena* [1] : les évêques, prêtres et diacres, s'ils tombaient dans une des trois fautes *ad mortem*, ne seraient pas néanmoins déposés de leur charge : Εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι (IX, 12). Cette disposition avait été prise évidemment dans le but de sauvegarder aux yeux des fidèles la dignité de l'ordre ecclésiastique. En fait, elle supprimait pour le clergé la pénitence publique.

Tel était, pour autant qu'il nous est possible de le savoir, le contenu du décret de Calliste. C'était une mesure d'opportune condescendance : les ennemis du pape le présentèrent comme l'expression d'un impardonnable laxisme et une vraie usurpation de pouvoir. Tertullien ne se contente pas de récriminer : il discute; et il ne conteste pas seulement la sagesse de l'acte, il conteste l'autorité du pape pour l'accomplir. Sans doute Calliste, comme tout évêque, a le droit d'absoudre les *leviora delicta* — son adversaire le lui concède implicitement [2] —, mais il ne saurait remettre les *delicta mortalia* [3]. Les paroles dites à Pierre, continue Tertullien, lui étaient personnelles, et ne sauraient être étendues généralement à ses successeurs [4]. Dieu seul peut re-

1. Le traité de Tertullien *De pudicitia*, peut-être mutilé à la fin, ne la mentionne pas.
2. *De pudicitia*, 18, p. 834.
3. Entendons par ces deux mots *leviora* et *mortalia* non les péchés véniels et mortels tels que nous les distinguons aujourd'hui, mais les péchés *non ad mortem* et *ad mortem*.
4. *De pudic.*, 21, p. 843.

mettre les péchés, et ce pouvoir, il l'a sans doute communiqué à l'Église, mais avec cette restriction qu'elle n'en userait pas pour les péchés *ad mortem* : « Potest ecclesia donare delictum, dit l'Esprit, sed non faciam ne et alia delinquant. » En tout cas, l'Église, si elle exerçait ce pouvoir, l'exercerait, non par l'épiscopat et la hiérarchie officielle, mais par les hommes spirituels à qui le Saint-Esprit en aurait octroyé le charisme et le don : « Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis[2]. » Il semble que, par ces dernières paroles, le montaniste Tertullien retirât ce qu'il avait d'abord accordé, et vît, dans la puissance d'absoudre en général, non un pouvoir régulier de l'épiscopat, mais l'effet d'un charisme spécial concédé à quelques privilégiés.

Quant aux martyrs, le même Tertullien leur dénie tout pouvoir d'absoudre les pécheurs dont il s'agit, et de leur rendre la communion ecclésiastique. Ils ne sauraient le faire, remarque-t-il, qu'en mourant pour eux par une *substitutio vicaria*, comme Jésus-Christ est mort pour nous : et cela est impossible [3]. Il n'y a que le martyre personnel — parce qu'il est un second baptême —, qui puisse purifier le coupable et le réconcilier [4].

Tertullien et l'auteur des *Philosophoumena* ne furent pas les seuls à résister d'abord à l'innovation disciplinaire introduite par Calliste. Nous voyons par une lettre de saint Cyprien (LV, 21), que plusieurs évêques africains continuèrent pendant quelque temps à refuser

1. *De pudic.*, 21, pp. 842, 843.
2. *De pudic.*, 21, p. 844.
3. *De pudic.*, 22, p. 846.
4. *De pudic.*, 22, p. 846.

le pardon aux fornicateurs et aux adultères. D'autres au contraire acceptèrent l'adoucissement, et l'Église d'Afrique se trouva divisée. Cette division toutefois ne dura pas, car l'évêque de Carthage en parle comme d'une chose passée. Le moment allait venir où l'on devrait relâcher encore la discipline, et étendre à l'apostasie l'indulgence accordée aux péchés de la chair.

§ 2. — La question pénitentielle en Afrique. Le novatianisme[1].

Ce nouvel adoucissement fut occasionné par la persécution de Dèce. Commencée à la fin de l'année 249 ou au début de l'année 250, elle provoqua dans l'Eglise d'Afrique de nombreuses et lamentables défections. Beaucoup de chrétiens, obéissant aux ordres de l'empereur, sacrifièrent en effet aux idoles (*sacrificati*); d'autres, pour se couvrir, achetèrent à prix d'argent ou obtinrent de la complaisance de certains commissaires des certificats attestant qu'ils avaient sacrifié, bien qu'ils s'en fussent abstenus : on les appela libellatiques (*libellatici*).

Cependant une détente ne tarda pas à se produire, vers la fin de l'année 250, dans la rigueur des poursuites. La tempête n'était pas encore complètement apaisée, que déjà les *lapsi* des diverses catégories assiégeaient les confesseurs et martyrs, pour obtenir d'eux des billets de communion (*libelli pacis*) qu'ils pussent

1. Sources : Les lettres de saint Cyprien, édit. HARTEL. Le traité anonyme *Ad Novatianum*, dans l'édition de saint Cyprien de HARTEL, tom. III, ou *P. L.*, III. — Travaux : Les travaux sur Novatien et sur saint Cyprien, et en particulier : C. GÖTZ, *Die Busslehre Cyprians*, Königsberg, 1895. K. MÜLLER, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans la *Zeitschr. für Kirchengesch.*, XVI, 1895-1896. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904. L. CHABALIER, *Les Lapsi dans l'Église d'Afrique au temps de saint Cyprien*, Lyon, 1904.

présenter aux prêtres, afin d'être immédiatement réconciliés avec l'Église. Or, parmi les confesseurs, s'il en était d'admirables, il en était aussi d'équivoques et d'imprudents, distribuant sans discrétion les billets de réconciliation, et prétendant se substituer à l'évêque ou du moins lui forcer la main dans la conduite à garder vis-à-vis des apostats.

C'est alors qu'intervint saint Cyprien. Éloigné de son Église par la persécution (250-printemps de 251), il continuait cependant à la gouverner par ses lettres. Deux questions se posaient à lui : premièrement, l'Église pouvait-elle et devait-elle absoudre les *lapsi* du crime d'apostasie, comme Calliste avait absous les adultères et les fornicateurs, et à quelles conditions? Deuxièmement, quelle autorité et quel rôle revenaient aux martyrs et aux confesseurs dans cette œuvre de réconciliation?

Dans les lettres écrites de son exil, saint Cyprien ne traite pas *ex professo* la première question : il en renvoie la solution complète à plus tard, au moment où la paix religieuse permettra de réfléchir et d'aviser[1]. Il laisse cependant entrevoir qu'il regarde la réconciliation des *lapsi* comme possible et peut-être opportune : il recommande aux prêtres et aux diacres d'entretenir et de réchauffer la confiance des coupables dans la miséricorde de Dieu[2]. Bien plus, il décide que si un failli a reçu un billet de communion des martyrs et se trouve en danger de mort, on lui fera faire, sans attendre le retour de l'évêque, l'exomologèse entre les mains d'un prêtre, ou même, à défaut de prêtre, d'un diacre, et qu'on lui imposera la main, afin qu'il vienne à Dieu dans la paix que les martyrs ont demandée pour lui[3].

1. *Ep.* XV.
2. *Ep.* XVIII, 2.
3. *Ep.* XVIII, 1.

Mais ce que saint Cyprien ne veut pas, ce qu'il réprouve absolument, c'est que, sur la simple recommandation des martyrs et la vue de leur billet de réconciliation, sans pénitence préalable, sans exomologèse et sans imposition de la main de l'évêque, on admette à la communion les *lapsi* bien portants [1]. Il voit là un abus qu'il ne saurait tolérer.

Quant aux droits des martyrs en cette affaire, il ne leur en reconnaît qu'un, celui de recommander à l'évêque les *lapsi* et de solliciter leur réintégration, mais sans pouvoir l'exiger ni, à plus forte raison, l'opérer eux-mêmes [2]. Encore veut-il que dans leurs *libelli pacis* ils mentionnent non des groupes de personnes en bloc, mais des personnes distinctes, désignées par leur nom, et qui aient déjà fait une pénitence à peu près suffisante [3].

Ces décisions de l'évêque de Carthage, encore que provisoires, ne furent pas naturellement du goût de tous les intéressés. Certains confesseurs devinrent plus arrogants que jamais [4]; les *lapsi*, réclamant leur réconciliation non plus comme une faveur, mais comme un droit, provoquèrent en quelques villes de véritables émeutes, et trouvèrent dans le clergé des complaisants qui accueillirent leurs prétentions [5]. Il fallut que saint Cyprien rappelât qu'il appartient aux évêques de gou-

1. « Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, nunc, crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur, cum scriptum sit : Qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne reus erit corporis et sanguinis Domini » (*Ep.* XVI, 2; cf. *Ep.* XV, 1).

2. *Ep.* XV, 1; cf. XVII, 1.

3. *Ep.* XV, 4.

4. *Ep.* XXIII.

5. *Ep.* XVI, 1, 2; XX, 3; XXVII, 3; XXIX, 1-3; XXXV.

verner l'Église [1]. En même temps, il écrivit au clergé de Rome, alors privé d'évêque depuis le martyre de saint Fabien (20 janvier 250), pour lui exposer sa manière de voir en cette question, et lui demander de l'appuyer en la partageant [2].

La réponse du clergé romain, rédigée par Novatien, fut telle que saint Cyprien la souhaitait. C'est la lettre xxx [3]. On y déclarait suivre à Rome, vis-à-vis des *lapsi*, une conduite analogue à celle de l'évêque de Carthage. On ne les abandonnait pas, mais on tâchait de leur faire comprendre la gravité de leur faute, et on exigeait d'eux la pénitence (6). Pour ceux qui étaient en danger de mort, après leur avoir fait faire autant que possible l'exomologèse, on venait à leur secours « caute et sollicite, Deo ipso sciente quid de talibus faciat, et qualiter iudicii sui examinet pondera, nobis tamen anxie curantibus ut nec pronam nostram improbi homines laudent facilitatem, nec vere paenitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem » (8). Et une autre lettre du même clergé nous dit qu'on leur donnait la communion [4]. Quant aux confesseurs ou martyrs, on leur refusait le droit de réconcilier eux-mêmes les *lapsi* [5]; tout au plus leur permettait-on de solliciter pour eux la paix.

Novatien et ses collègues approuvaient donc, en somme, les vues de saint Cyprien [6]. Elles furent solen-

1. *Ep.* XXXIII, 1.
2. *Epp.* XX, 3; XXVII.
3. Cf. *Ep.* LV, 5.
4. *Ep.* VIII, 2.
5. *Ep.* XXVI, 2.
6. On peut remarquer seulement : 1° qu'il n'est pas question dans la lettre romaine de l'imposition de la main pour la réconciliation des *lapsi*, sans qu'on puisse d'ailleurs conclure de ce silence qu'elle n'eût pas lieu; 2° qu'on y montre moins de confiance qu'en Afrique à l'efficacité du pardon octroyé par l'Église (rappelons-nous que c'est Novatien, un rigoriste, qui a tenu la plume); 3° enfin qu'on y accorde moins d'importance au privilège des martyrs.

nellement consacrées par le concile qui se réunit à Carthage au mois d'avril 251, après le retour de l'évêque, et qui compta nombre de prélats [1]. Les décisions furent les suivantes. On ne tiendrait aucun compte des *libelli pacis* accordés par les martyrs, et le cas de chacun des *lapsi* serait examiné en particulier [2]. Il fallait distinguer les *libellatici* des *sacrificati*. Les premiers, moins coupables, seraient admis un à un à la réconciliation [3]. Les seconds devraient faire pénitence toute leur vie, mais ils seraient réconciliés à la mort, afin qu'ils s'en allassent avec la consolation de la paix et de la communion : « illis, sicut placuit, subvenitur [4] ». « Sacrificatis in exitu subveniri... cum solacio pacis et communicationis abscedit [5]. » Non que l'on voulût par là préjuger le jugement de Dieu : car lui-même apprécierait si la pénitence a été suffisante et sincère, et confirmerait ou amenderait la sentence de l'Église [6]. Quant à ceux qui refuseraient d'accomplir l'exomologèse, ils ne seraient pas réconciliés même à la mort, et quand même alors ils le demanderaient, parce qu'il est à croire que la crainte seule et non le repentir les ferait agir [7]. Enfin les clercs, évêques, prêtres ou diacres *lapsi* seraient déposés, et réduits ainsi au rang des laïcs, s'acquitteraient de la pénitence commune, sans espoir de recouvrer leur charge [8] : décision, remarque saint Cyprien, qui avait été prise par le pape Cornelius et les évêques du monde entier [9].

1. *Ep.* LV, 6.
2. *Ep.* LV, 6, 13, 17.
3. *Ep.* LV, 14-17 : « examinatis causis singulorum, libellaticos interim admitti » (*ibid.*, 17).
4. *Ep.* LV, 13.
5. *Ep.* LV, 17.
6. *Ep.* LV, 18.
7. *Ep.* LV, 23.
8. *Ep.* LXVII, 6 ; cf. LIX, 10.
9. *Ep.* LXVII, 6 ; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 10.

Le concile qui décréta ces mesures fut clos en juin 251. Mais les mécontents n'avaient pas attendu ce moment pour s'organiser. Ils s'étaient groupés autour du prêtre Novat et du diacre Félicissime, tous deux fort opposés à saint Cyprien[1]. Excommunié par lui[2], Novat se rendit à Rome et s'attacha au prêtre Novatien qui paraissait devoir succéder, comme évêque de Rome, au martyr Fabien. Son attente fut trompée : le choix des électeurs se porta sur Cornelius (5 mars 251). Novatien, aigri, rallia autour de lui quelques prêtres et une partie du peuple et des confesseurs; Novat s'agita en sa faveur, et un schisme se produisit. Novatien, consacré évêque par trois prélats dissidents, commença à organiser son église[3].

Il semble, d'après les précédents, que le parti de Novatien dût, sous l'influence de Novat, se prononcer pour une indulgence vis-à-vis des *lapsi* plus large que celle de saint Cyprien et de son concile. Ce fut le contraire qui arriva. Novatien avait des tendances rigoristes — on en trouve des traces dans la lettre xxx écrite par lui — et il les fit prévaloir. Il déclara qu'il était illicite de communiquer avec les idolâtres, c'est-à-dire les *lapsi;* qu'il ne fallait pas leur accorder la pénitence, ni, s'ils en accomplissaient d'eux-mêmes les exercices, leur octroyer le pardon même à la mort[4]; que cette pénitence d'ailleurs était vaine et impuissante à les sauver, attendu qu'il ne leur restait aucun espoir de paix et de miséricorde[5]. Ainsi Novatien enseignait que l'apostasie était une faute que l'Église ne pouvait remettre, et que Dieu même, semble-t-il, ne pardon-

1. *Ep.* XLI, 1; XLIII, 1, 2; LII, 2; LIX, 1, 9.
2. *Ep.* XLII; cf. XLI, 1.
3. *Ep.* LV, 24.
4. *Ep.* LV, 22, 27.
5. *Ep.* LV, 22; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 1; Traité anonyme *Ad Novatianum*, 12, 13.

nait pas. Et cependant il ne paraît pas être revenu en arrière, ni avoir contesté la légitimité du pardon accordé aux *moechi*, puisque saint Cyprien en tire contre lui un argument dans sa lettre LV, 20, 26, 27.

L'erreur de Novatien avait été condamnée d'avance au concile de Carthage : elle le fut de nouveau dans un concile de Rome tenu en l'automne de 251, et qui réunit, dit Eusèbe (*Hist. eccles.*, VI, 43, 2), soixante évêques. L'antipape fut excommunié.

L'ensemble du monde chrétien, sauf de rares exceptions, adhéra à cette condamnation [1]. Mais Novatien travailla si bien qu'il parvint à se maintenir, et à fonder un peu partout des communautés chrétiennes partageant son erreur. Elles subsistèrent longtemps et vécurent côte à côte avec les communautés catholiques, possédant comme elles leur hiérarchie d'évêques, de prêtres et de diacres, partageant souvent leurs persécutions pour la foi, et n'en différant d'ailleurs que sur le point précis de la pénitence.

Elles semblent du reste avoir bientôt poussé plus loin que Novatien lui-même les conséquences de son rigorisme. Novatien, on l'a vu, refusait le pardon aux *lapsi*, mais il l'accordait aux fornicateurs et aux adultères. Un jour vint où, les persécutions ayant cessé ou étant suspendues, il ne se trouva plus d'apostats, et où le schisme, par conséquent, n'eut plus de raison d'être. On continua alors de le justifier en renforçant ses tendances, et en déclarant que tous les péchés *ad mortem*, y compris la fornication et le meurtre, échappaient au pouvoir de réconciliation de l'Église. C'est ce qui paraît ressortir des *Tractatus Origenis* (X, p. 112, 19 sqq.), et c'est ce qui ressort en tout cas du traité *De paenitentia* (I, 2, 5 ; 3, 10) de saint Ambroise, des lettres de saint

1. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXVIII, 2; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 44, 1; 46, 3, 4; VII, 5, 1.

Pacien à Simpronianus [1], des *Quaestiones ex veteri et novo Testamento* du pseudo-Augustin [2]. Saint Pacien ramène la doctrine des novatiens à ceci : « Quod post baptismum paenitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes [3]. » Les témoignages de Philastrius (*De haeresibus*, 82), de saint Augustin (*De haeresibus*, 38), de Socrates (*Hist. eccl.*, I, 10 ; VII, 25), de Théodoret (*Haeretic. fabul.*, III, 5) et de saint Nil (*Epist.*, lib. III, 243) sont concordants.

Abstraction faite cependant des précieux détails qu'ils nous ont valus sur la discipline pénitentielle, deux avantages dogmatiques résultaient des conflits que nous venons d'exposer : d'une part, une conscience plus nette pour l'Église de son pouvoir de pardonner universellement tous les péchés quels qu'ils fussent — elle avait elle-même limité quelque temps l'usage de ce pouvoir, elle en étendit, quand il le fallut, l'exercice — : d'autre part la claire vue que la hiérarchie ecclésiastique est seule dépositaire de ce pouvoir, et qu'elle ne relève que d'elle-même dans l'application qu'elle juge bon d'en faire. Cette hiérarchie avait déjà triomphé, dans l'affirmation de ses droits, des prétentions de la spéculation et de l'illuminisme incarnés dans les gnostiques et les montanistes ; elle triomphait maintenant des prétentions de la fausse sainteté représentée par certains confesseurs et par les rigoristes outrés. Un évêque avait paru, possédant à un degré souverain l'art du gouvernement et le sentiment de son autorité, et qui avait mis toute son énergie et toute sa science à assurer ce triomphe. Nous l'avons nommé Cyprien.

1. *P. L.*, XIII, col. 1063.
2. *P. L.*, XXXV, col. 2307.
3. *Ep.* III, 1, *P. L.*, XIII, col. 1063

CHAPITRE XI

SAINT CYPRIEN ET LA CONTROVERSE BAPTISMALE.

§ 1. — La théologie de saint Cyprien [1].

Saint Cyprien n'est pas un spéculatif ni proprement un théologien : de toutes les notions théologiques, il n'y a guère que l'idée de l'Église qu'il ait un peu approfondie : encore n'y est-il pas complètement original. Il est avant tout, je viens de le remarquer, un homme de gouvernement et d'action, un évêque du type que reproduiront saint Ambroise et saint Léon, entrant dans les difficultés doctrinales seulement dans la mesure que requiert l'instruction de son peuple, et veillant avant tout à maintenir la paix dans les esprits, afin de tourner à la réforme intérieure toutes les énergies de l'âme. Bien qu'admirateur et disciple de Tertullien, il est aussi calme et aussi pondéré que son maître est excessif et violent. Son éloquence porte la toge et conserve tou-

1. L'édition citée est celle de G. HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, Vindobonae, 1868-1871. — Travaux : P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Paris, 1902. H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. E. WH. BENSON, *Cyprian, his life, his times, his work*, London, 1897. K. G. GÖTZ, *Das Christentum Cyprians*, Giessen, 1896. O. RITSCHL, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885. J. DELAROCHELLE, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien*, dans la *Revue d'Hist. et de Littér. religieuses*, I, 1896. K. H. WIRTH, *Der Verdienst Begriff in der christlichen Kirche*, II, *Der Verdienst Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901. P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

jours quelque chose de solennel et de grave. Son influence néanmoins, et à cause même de cette possession forte et calme de soi, a été immense sur ses contemporains et dans toute l'ancienne église. Comme le siège de Rome était « le siège de Pierre », celui de Carthage était, au IVe siècle, « le siège de Cyprien [1] ». Rome et l'Occident se reconnaissaient dans ce génie pratique et cette habileté singulière à conduire les hommes.

On peut négliger les données trinitaires de saint Cyprien, et même les quelques indications christologiques qu'il a groupées dans le deuxième livre de ses *Testimonia ad Quirinum* (1, 3, 6, 8-11, 14), et qui reproduisent sensiblement l'enseignement de Tertullien. La sotériologie est aussi peu développée : l'idée de *substitutio vicaria* y apparaît cependant [2], et l'auteur a tracé des effets de la rédemption un tableau saisissant [3]; mais le vrai centre de sa théologie, c'est la doctrine de l'Église.

Considérée dans ses éléments visibles, l'Église, nous dit saint Cyprien, est la réunion de l'évêque et de son troupeau, de l'évêque, du clergé et des fidèles [4]. Considérée dans sa condition mystique, elle est l'épouse de Jésus-Christ à qui elle doit donner des enfants spirituels [5]. Son rôle est d'être la dépositaire des biens célestes, de la grâce, des trésors que la Rédemption a apportés, et en même temps du pouvoir sanctificateur de Jésus-Christ, en sorte qu'on ne les puisse trouver qu'en elle [6]. Et de là la nécessité d'appartenir à cette Église. Qui s'en sépare « vitam non tenet et salutem [7] ».

1. Saint Optat, II, 10.
2. *De lapsis*, 17 ; *Epist.* I, 5.
3. *De opere et eleemosynis*, 1.
4. *Epp.* LXVI, 8; XXXIII, 1.
5. *De cathol. eccles. unit.*, 4-6; *Ep.* LXXIV, 6.
6. *Epp.* LXXIII, 7, 10, 11; LXXI, 1.
7. *De cathol. eccles. unit.*, 6; *Ep.* LXIX, 4.

Qui la rejette rejette le Christ dont elle est l'épouse [1]. « Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem [2]. » Elle est l'arche en laquelle seule on peut être sauvé et purifié [3].

De cette Église ainsi conçue le caractère fondamental est l'unité. Saint Cyprien a écrit tout un traité — le *De catholicae ecclesiae unitate* — pour l'établir et s'en expliquer. La vraie Eglise, remarque-t-il, est unique, parce qu'il ne saurait y en avoir plusieurs [4]. Mais surtout elle est intérieurement une, parce que, entre ses membres, pasteurs et fidèles, doit régner le lien de la commune foi, de la commune charité, et aussi le lien de la soumission des fidèles aux pasteurs [5]. Cette unité est figurée par la tunique sans couture de Jésus-Christ [6]; par l'unité du pain et du vin eucharistiques composés de la multitude des grains de blé et des graines de raisin qui les ont produits [7]; mais surtout elle nous est clairement signifiée par Notre-Seigneur établissant cette Église d'abord sur Pierre seul, et conférant premièrement à Pierre seul le pouvoir dont il devait ensuite investir les autres apôtres, afin de nous révéler par cet acte symbolique l'unité qu'il voulait dans son Église : « Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat... tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit... Exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur [8]. » Rejeter cette unité, c'est rejeter la foi, la foi du Père et du Fils, la loi de Dieu, le salut; c'est être étran-

1. *Ep.* III, 1.
2. *De cathol. eccles. unit.*, 6.
3. *Epp.* LXIX, 2; LXXIV, 11; cf. la *Lettre de Firmilien* LXXV, 15.
4. *De cathol. eccl. unit.*, 4.
5. *De cathol. eccl. unit.*, 6, 8, 10, 12.
6. *De cathol. eccl. unit.*, 7.
7. *Epp.* LXIII, 13; LIX, 5.
8. *De cathol. eccl. unit.*, 4; *Epp.* LXXIII, 7; LIX, 14.

ger, profane, ennemi [1]. Mais aux évêques surtout il convient de la conserver et de la maintenir entre eux, afin de montrer que l'épiscopat est un et indivis (« ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus [2] »), et aussi parce que de leur union entre eux et de l'union avec eux résulte l'unité de l'Église : « ... quando ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata [3]. »

Cette Église, on l'a vu, comprend l'évêque, un clergé, des fidèles; mais elle est établie sur les évêques, et ce sont eux qui la gouvernent et l'administrent : voilà le droit divin : « Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur... Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror etc. [4]. « Chaque Église particulière est comme ramassée dans son évêque, si bien qu'en n'étant plus avec lui on n'est plus dans l'Église : « Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse [5]. » Les évêques sont les successeurs des apôtres : ceux-ci ont été les évêques d'autrefois, et les évêques actuels sont les apôtres de maintenant : « apostolos, id est episcopos [6] » : et de même que les apôtres ne formaient qu'un seul collège apostolique, de même qu'il n'y avait qu'un seul pouvoir d'apôtre participé de tous *in solidum*, ainsi tous les évê-

1. *De cathol. eccl. unit.*, 4, 6.
2. *De cathol. eccl. unit.*, 5; *Ep.* XLV, 3.
3. *Ep.* LXVI, 8.
4. *Ep.* XXXIII, 1; cf. *Epp.* III, 3; XLVIII, 4; LV, 8; LXVI, 1, 8.
5. *Ep.* LXVI, 8.
6. *Epp.* III, 3; XLV, 3; cf. la *Lettre de Firmilien* LXXV, 16 et les *Sententiae episcoporum*, 79.

ques ensemble ne forment-ils qu'un seul corps, ainsi n'y a-t-il qu'un seul épiscopat auquel tous les membres de l'épiscopat participent : « Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur[1] »; et si l'un d'eux vient à faillir, les autres doivent venir en aide à son troupeau[2].

Voilà comment saint Cyprien conçoit l'Église : il la conçoit comme une vaste société une dans sa foi, et gouvernée par un sénat d'évêques ne formant qu'un corps. Mais assigne-t-il à ces évêques un chef? Donne-t-il à ce sénat une tête? Admet-il une autorité supérieure qui établisse et conserve cette unité dont il est si jaloux? Reconnaît-il, en un mot, à l'évêque de Rome, une primauté de juridiction entre et sur ses collègues?

Il n'est pas douteux que le pape Étienne n'ait, à l'occasion de la controverse baptismale, revendiqué cette primauté en sa qualité de successeur de saint Pierre, et ne se soit posé en évêque des évêques. Même contre des conciles nombreux, il réclama, sous peine d'excommunication, l'obéissance[3]. Ces revendications de l'évêque de Rome, des modifications introduites dans le texte primitif du *De catholicae ecclesiae unitate* démontreraient peut-être que saint Cyprien, au fond, en reconnaissait le bien-fondé, s'il était établi — comme on a récemment et non sans quelque succès tenté de l'établir — que ces modifications émanent de l'auteur lui-même[4]. Mais d'ailleurs, et abstraction faite de ces variantes ou interpolations, il est manifeste que saint Cyprien ne regarde pas le siège de

1. *De cath. eccl. unit.*, 3; *Ep.* LXVIII, 3.
2. *Ep.* LXVIII, 3.
3. *Ep.* LXXI, 3; *Sententiae episcoporum*, Prooemium.
4. V. J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine*, tom. XIX, XX, 1902, 1903. E. W. Watson, *The interpolations in St Cyprian's De unitate ecclesiae*, dans le *Journ. of theol. studies*, tom. V, 1904.

Rome comme un siège ordinaire. C'est le siège de Pierre et les évêques de Rome sont les successeurs de Pierre [1]. Or sur Pierre, et sur Pierre seul l'Église a d'abord été fondée [2]; et ce fait, on l'a vu, a une signification symbolique : il marque l'unité que Jésus-Christ a voulu qui régnât dans son Église, et dont l'Eglise de Rome se trouve être ainsi le centre et le point de départ. Voilà pourquoi cette Église est l'Église principale d'où est sortie l'unité de l'épiscopat : « ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est [3] » ; celle dont la communion établit dans l'unité et la charité de l'Église catholique : « communicationem tuam, id est, catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem [4] ».

Le centre de l'unité est à Rome; la communion avec ce centre constitue et manifeste l'unité de l'Église. Mais Cyprien s'arrête là, ou, s'il est allé d'abord plus loin, il ne tire pas, dans la querelle baptismale, les conséquences de ses principes. Pratiquement, il avait accordé à Étienne le droit d'intervenir dans les affaires de Gaule pour déposer l'évêque d'Arles, Marcianus, et en faire élire un autre à sa place [5]; théoriquement il refuse à l'évêque de Rome tout pouvoir supérieur pour maintenir l'unité dont il est le centre et dont il tient les fils convergents. Cyprien insiste sur ce qu'il a dit, qu'encore que l'Église soit fondée sur Pierre, cependant tous les apôtres ont reçu même pouvoir que lui et même honneur : « Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et

1. *Ep.* LV, 9.
2. *De cath. eccl. unit.*, 4; *Epp.* XLIII, 5; LIX, 7; LXVI, 7; LXXI, 3; LXXIII, 7; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 16.
3. *Ep.* LIX, 14.
4. *Ep.* XLVIII, 3.
5. *Ep.* LXVIII.

potestatis [1]. » Aussi, conclut-il, Pierre — au contraire d'Étienne — ne s'est-il pas attribué la primauté (« ut diceret se primatum tenere »), et n'a-t-il pas exigé des nouveaux venus, de saint Paul en particulier, l'obéissance [2]. Il n'existe pas dans l'Église d' « episcopus episcoporum » qui ait le droit d'imposer tyranniquement ses volontés à ses collègues. Chaque évêque gouverne en toute indépendance son diocèse, et ne rendra de comptes qu'à Dieu seul : il ne saurait être jugé par ses pairs non plus que les juger; tous doivent attendre le jugement de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi, conclut saint Cyprien, il n'est pas permis, dans la question du baptême des hérétiques, de rompre la communion avec ceux qui ne sont pas de notre sentiment : « Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare, sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi [3]. »

Ces déclarations de saveur épiscopalienne étonnent de la part d'un homme si épris d'unité, et qui comprenait si bien les conditions d'un bon gouvernement. Indépendamment des entraînements de la polémique, elles s'expliquent par l'influence de Tertullien, que saint Cyprien avait beaucoup étudié, et par ce fait que notre auteur s'est préoccupé de l'unité de chaque église particulière, dont l'évêque est le centre, beaucoup plus que de l'unité de l'Église universelle. Ses actes d'ailleurs n'ont pas correspondu tout à fait à sa théorie, et l'on a remarqué avec raison qu'en centralisant, comme il l'a fait, entre

1. *De cath. eccl. unit.*, 4.
2 *Ep.* LXXI, 3.
3. *Sententiae episcoporum*, prooem.; *Epp.* LXXII, 3; LXXIII, 26.

ses mains, le gouvernement de l'Église d'Afrique, et en préparant pour Carthage le titre de siège primatial, il avait donné à ses déclarations en faveur de Rome, centre de l'unité catholique, un commentaire pratique qui ne fut pas perdu, et qui contribua au groupement de plus en plus prononcé du monde chrétien autour du successeur de saint Pierre.

L'Église, dans la théorie de saint Cyprien, est la dépositaire des pouvoirs de Jésus-Christ et la dispensatrice de ses grâces. Les sacrements sont donc *ses* sacrements, et elle seule peut validement les conférer : c'est un point de vue sur lequel on reviendra : examinons seulement ici l'enseignement du saint docteur sur chaque sacrement en particulier.

Le baptême est une seconde naissance, le principe du salut et de la foi [1] : il remet les péchés, sanctifie l'homme et en fait le temple de Dieu [2]. On doit le donner aux enfants, et l'on n'est pas obligé pour cela d'attendre, comme pour la circoncision, le huitième jour [3]. Par ce baptême, les enfants reçoivent la grâce aussi bien que les adultes, et d'autant mieux que n'ayant pas péché, et portant seulement par leur naissance d'Adam la contagion de l'ancienne mort, ils obtiennent le pardon non de leurs propres péchés, mais de péchés étrangers [4]. Le baptême d'eau peut cependant être suppléé par le martyre, qui, lui aussi, confère la grâce, et même une grâce plus riche et plus haute : « in gratia maius, in potestate sublimius [5] ».

1. *Ad Donatum*, 4; *De dominica oratione*, 23; *Ep.* LXXIII, 12.
2. *Ep.* LXXIII, 12.
3. *Ep.* LXIV, 2.
4. « Quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accidiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata » (*Ep.* LXIV, 5).
3. *Ad Fortunatum*, praef., 4; *Ep.* LXXIII, 22.

Au baptême s'ajoute la *chrismation*, afin que le néophyte ait en lui la grâce du Christ[1]. Cette cérémonie est la même que celle dont parle saint Cyprien dans sa lettre LXXIII, 9, et qui comprend une prière, l'imposition de la main et le *signaculum dominicum*, le tout pour communiquer l'Esprit-Saint. Elle est la même aussi peut-être que celle qui sert à la réconciliation des hérétiques, et où nous trouvons l'imposition de la main et la consignation : « Non est necesse ei venienti manum imponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur[2]. »

Les baptisés reçoivent, immédiatement après leur baptême, l'eucharistie[3]. Il faut, pour la préparer, du vin mêlé d'eau[4]. L'eucharistie est « le corps saint du Seigneur » que profanent les *lapsi*, son corps et son sang[5]. Elle est un sacrifice. Saint Cyprien est un des Pères qui ont le plus insisté sur ce caractère, et son témoignage mérite qu'on le relève. Le sacrifice eucharistique, dit-il, a été offert d'abord par Jésus-Christ, prêtre selon l'ordre et imitant le sacrifice de Melchisédec : il est maintenant offert, comme un sacrifice vrai et plein, par les prêtres humains agissant « vice Christi », et répétant ce qu'a fait le Sauveur (« sacrificium verum et plenum », « secundum quod ipsum Christum videat optulisse[6] »). Ce sacrifice d'ailleurs est le même que celui de la croix, et nous présentons à Dieu, en le célébrant, la passion du Rédempteur : « passio est enim Domini sacrificium quod offerimus[7]. » On l'offre pour les pécheurs pénitents

1. *Ep.* LXX, 2.
2. *Ep.* LXXIII, 6.
3. *Ep.* LXX, 2.
4. *Ep.* LXIII, 2, 9.
5. *Ep.* XV, 1; LXIII, 4; *De lapsis*, 25.
6. *Ep.* LXIII, 4, 14.
7. *Ep.* LXIII, 17; cf. 5, 9.

et en leur nom [1]; on l'offre aussi pour les morts [2].

Les idées de saint Cyprien sur la pénitence nous sont connues : ajoutons seulement ce qu'il dit de la nécessité de confesser ses péchés, et ses péchés intérieurs et secrets à l'évêque, et d'en recevoir le pardon après avoir satisfait : il s'agit, dans le premier texte, de chrétiens qui avaient eu la pensée d'apostasier sans en venir à l'acte : « Qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum aput sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, » etc. [3]. « Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres, delictum suum, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes aput Dominum grata est [4]. » On a vu qu'ailleurs l'évêque de Carthage accorde qu'en danger de mort, un prêtre ordinaire, ou même en son absence, un diacre peut administrer l'exomologèse, et imposer la main à un pénitent « in paenitentiam [5] ».

Saint Cyprien mentionne souvent l'ordre et les ordinations [6] auxquelles l'évêque procédait avec son *presbyterium* [7], la consécration même des évêques, dont le rite est l'imposition des mains [8]. Sur le mariage, il reproduit la doctrine de saint Paul concernant l'indissolubilité, et ses défenses de s'unir avec des infidèles [9].

Comme les questions de gouvernement, les questions de morale l'ont naturellement préoccupé, et il leur a consacré plusieurs écrits. Relevons seulement quelques

1. *Ep.* XVI, 2; XVII, 2.
2. *Ep.* I, 2.
3. *De lapsis*, 28.
4. *De lapsis*, 29.
5. *Ep.* XVIII, 1.
6. *Ep.* I, 1; XXXVIII, 2; LXVI, 1; LXVII, 6.
7. *Ep.* XXXVIII, 2.
8. *Ep.* LXVII, 5.
9. *Testimonia*, III, 62, 90; *De lapsis*, 6.

traits. Notre auteur a le sentiment d'une corruption de la nature humaine par suite de la faute d'Adam, et l'on a vu qu'il semble charger l'enfant à sa naissance de péchés étrangers [1]. Mais il ne précise pas sa pensée, et déclare même ailleurs que l'on ne saurait devenir coupable pour un autre : « Nec posse alium pro altero reum fieri [2]. » — La foi est libre (« credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam [3] »); mais elle est puissante dans la mesure où nous la possédons [4]. — La morale chrétienne comprend des préceptes et des conseils [5]. A pratiquer les uns et les autres nous méritons vraiment et au sens propre; Dieu devient notre débiteur, et il paiera sa dette : « Deum computat debitorem »; « nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit [6] ». A négliger nos devoirs au contraire nous devenons les débiteurs de Dieu, mais nous pouvons lui satisfaire par les bonnes œuvres : « operibus iustis Deo satisfieri [7] ». On reconnaît sans peine, dans ces derniers enseignements, les idées et la terminologie de Tertullien.

Quant à l'eschatologie de saint Cyprien, elle est fort simple. Il croit à la fin prochaine du monde et à la venue de l'antechrist [8]. Dans la lettre LV, 20, il paraît faire allusion à un feu purificateur (« purgari diu igne »); mais, d'autre part, il traite d'éternels les supplices de l'enfer, « aeterna gehennae supplicia [9] ».

1. *Ep.* LXIV, 5; *Ad Donatum*, 3; *De opere et eleemos.*, 1.
2. *Ep.* LV, 27.
3. *Testimonia*, III, 52.
4. *Testimonia*, III, 42.
5. *De habitu virginum*, 23; cf. 3, 20, 22.
6. *De opere et eleem.*, 26; cf. 9, 17, 23.
7. *De opere et eleem.*, 5, 4; *Epp.* XXXV; LV, 11; LIX, 13; LXIV, 1; *De lapsis*, 17, 34.
8. *De mortalitate*, 25; *De cath. eccl. unit.*, 16; *Ad Demetrianum*, 3-5; *Ad Fortunatum*, praef., 1; *Epp.* LIX, 18; LXI, 4; LXIII, 18; LXVII, 7.
9. *Ep.* LIX, 18.

On a déjà signalé quelques-uns des traités anonymes faussement attribués à saint Cyprien, et mis à la suite de ses œuvres (édit. HARTEL, tom. III). Entre les autres, le *Liber de rebaptismate* méritera de nous occuper un peu plus loin. L'écrit *Ad Novatianum* ne fait que reproduire contre Novatien la doctrine pénitentielle de l'évêque de Carthage. Le petit discours *De aleatoribus*, contre les joueurs, œuvre probable d'un évêque africain du IIIe siècle [1], contient seulement en fait de dogme, en dehors de l'affirmation du droit des évêques (1-4), quelques détails relatifs à la réception de l'eucharistie (5). Quant au traité *De montibus Sina et Sion*, qui suit, et qui est peut-être une traduction du grec, il trahit pour auteur un allégoriste intrépide dont certaines interprétations (4) sont franchement surprenantes. M. Harnack [2] a voulu de plus y trouver la doctrine adoptianiste. Jésus serait l'homme, tandis que le Christ serait le Fils éternel ou le Saint-Esprit en l'homme : « Caro dominica a Deo patre Iesu vocita est : Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus Dei vivi Deo vocitus est. Spiritus carni mixtus Iesus Christus » (4 ; cf. 13 : « Spiritus sanctus Dei filius »). Cette explication toutefois a été contestée [3], et l'on trouve dans saint Cyprien [4] une expression analogue.

§ 2. — La controverse baptismale [5].

On a vu plus haut avec quel soin jaloux saint Cyprien réservait à l'Église le privilège de dispenser la grâce de Jésus-Christ. Cette idée, poussée à l'excès, devait le

1. V. P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afr. chrét.*, II, pp. 112-115.
2. *Lehrb. der DG.*, I, 676, note.
3. SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, p. 124, note 2.
4. *Quod idola non sint dii*, 11.
5. Sources : Les lettres de saint Cyprien et de Firmilien, édit. HARTEL.

conduire lui-même à des erreurs regrettables dans la façon d'apprécier la valeur du baptême des hérétiques.

Il est important de noter la façon toute pratique dont la question se posa. Jusqu'au montanisme, les hérésies, si l'on excepte le marcionisme, n'avaient point formé d'Église indépendante. Elles se dissimulaient dans la grande Église, et leurs adeptes recevaient d'elle le baptême et l'initiation chrétienne. Que si, plus tard, ces adeptes abjuraient leurs erreurs et revenaient à la vraie foi, on les réconciliait par l'imposition des mains *in paenitentiam,* ou même par l'onction de l'huile, la *consignatio,* c'est-à-dire, suivant plusieurs auteurs, par la confirmation; mais leur baptême n'était pas renouvelé, puisque aussi bien ils l'avaient reçu de la vraie Eglise.

Mais quand les hérésies marcionite, montaniste et autres eurent organisé des communautés à part, il arriva que l'Église catholique vit, de temps en temps, se présenter pour entrer dans son sein des convertis qui avaient été baptisés dans ces sectes, soit qu'ils y fussent nés, soit qu'ils y fussent entrés directement du paganisme.

Comment devait-on les traiter? Fallait-il considérer leur baptême comme suffisant, et se contenter à leur égard de l'imposition des mains et de la *consignatio;* ou bien fallait-il le regarder comme nul et renouveler complètement leur initiation chrétienne?

C'est sous cette forme pratique, observons-le bien, que l'on fut amené à discuter la valeur du baptême des hérétiques. Que devait-on *faire?* Sans doute, cette question supposait une question théorique plus générale :

Le *Liber de rebaptismate,* même édit., tom. III. — Travaux : Les ouvrages généraux sur saint Cyprien, et de plus H. Grisar, *Cyprians « Oppositionskonzil » gegen Papst Stephan,* dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.,* V, 1881. J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe, ibid.,* XVII, 1893. A. d'Alès, *La quest. baptismale au temps de S. Cyprien,* 1907.

la foi du ministre (ou du sujet) est-elle requise pour la validité et l'efficacité des sacrements? Mais ce point de vue resta toujours à l'arrière-plan : et cela nous explique que saint Cyprien et ses partisans aient pu, comme il semble bien qu'ils l'ont fait, voir dans toute cette controverse une pure question disciplinaire n'intéressant pas l'intégrité de la foi, et ne valant pas que l'on sacrifiât pour elle l'unité de l'Église, soit par un schisme, soit par une excommunication.

Quoi qu'il en soit, deux usages, relativement au sujet qui nous occupe, se partageaient l'Église au milieu du IIIe siècle. Le premier, celui de Rome, suivi également à Césarée de Palestine et probablement à Alexandrie, était de ne pas renouveler le baptême des hérétiques, mais de se contenter de l'imposition des mains et de la *consignatio* [1], l'autre, celui de Carthage et de l'Afrique, suivi à Antioche et à Césarée de Cappadoce, en Cilicie, en Galatie, en Phrygie et dans les provinces voisines, était de traiter ce baptême comme nul et de le réitérer. Nous sommes renseignés, pour Rome, par les *Philosophoumena* (IX, 12, p. 446) [2] et par les affirmations du pape Etienne invoquant sans cesse la tradition de son Église; pour Césarée de Palestine, par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, cap. 2 et 3) qui qualifie simplement d'ancien usage celui qui a plus tard triomphé; pour Alexandrie, par son évêque Denys, qui montre sans doute plus de modération que le pape, mais qui marche, en somme, de concert avec lui [3]. D'autre part, Tertullien

1. S. CYPRIEN, *Ep.* LXXIII, 6.

2. L'auteur nous dit que sous Calliste, pour la première fois, on osa rebaptiser.

3. Saint Jérôme (*De viris illustr.*, 69) dit formellement que saint Denys d'Alexandrie était de l'avis de saint Cyprien. Mais il est bien difficile de concilier cette assertion avec les fragments de Denys que nous a conservés Eusèbe, avec le rôle de conciliateur qu'il a voulu jouer en cette affaire, et avec sa propre manière d'agir. Saint Basile, au contraire, assure que saint Denys admettait le baptême des montanistes, ce

regardait déjà comme invalide le baptême des hérétiques [1], et saint Cyprien invoque à l'appui du même sentiment les décisions d'un concile tenu sous un de ses prédécesseurs, Agrippinus [2], vers l'an 198 environ [3]. Pour Antioche et la Syrie, nous avons le témoignage des *Constitutions apostoliques* (vi, 15; cf. *Canons apostoliques*, 45, 46), postérieures, il est vrai, mais probablement ici non retouchées. Enfin Firmilien de Césarée (de Cappadoce) [4] nous dit assez quel était l'usage de son Église et celui des provinces voisines. Les conciles d'Iconium et de Synnada en Phrygie, tenus vers 230-235, et cités par Denys d'Alexandrie [5], s'étaient prononcés l'un et l'autre contre le baptême des hérétiques.

Tel était l'état des choses au moment où commença la querelle. En Afrique, malgré la coutume généralement établie, des scrupules se manifestaient un peu partout. Trois fois, dans l'année 255, saint Cyprien dut répondre à des consultations sur ce sujet [6]. Il le fit toujours en affirmant que les hérétiques et les schismatiques n'avaient aucun pouvoir de donner le baptême : « Dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris [7]. » Il sentait cependant que l'opposition venait de Rome, et que

dont il s'étonne (*Epist.* CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, XXXII, col. 664, 668). La question serait sûrement tranchée dans le sens d'un accord doctrinal de Denys et d'Étienne, si le fragment (traduction syriaque) attribué à Denys et reproduit par Ch. Lett Feltoe (*The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, pp. 48, 49) était authentique : mais cette authenticité est fort douteuse.

1. *De baptismo*, 15; cf. *De pudicitia*, 19.
2. S. Cyprien, *Epp.* LXXI, 4; LXXIII, 3.
3. C'est la date adoptée par D. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, II, p. 344; cf. I, p. 32, et par P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afr. chrét.*, II, pp. 19, 20.
4. *Epist.* LXXV, 7, 19.
5. Eusèbe, *Hist eccl.*, VII, 7, 5.
6. *Epp.* LXIX, LXX, LXXI.
7. *Ep.* LXIX, 1.

l'usage romain était la grande objection qui travaillait les esprits. Pour en finir avec la résistance, il voulut provoquer une explication décisive. En mai 256, il réunit à Carthage un concile de 71 évêques, lui fit approuver ses décisions, et écrivit au pape sa lettre LXXII, dans laquelle il soutenait (3) le droit de chaque évêque de trancher en définitive cette question à sa guise. Il y avait joint ses lettres LXX et LXXI, cette dernière à Quintus.

Le pape était alors Étienne (12 mai 254-2 août 257). Une certaine froideur régnait déjà entre saint Cyprien et lui, occasionnée par des dissentiments antérieurs. Le ton de la lettre de Cyprien et surtout la teneur de sa lettre LXXI, franchement blessante pour le pape, n'étaient pas de nature à l'atténuer[1]. Aussi, à en croire la relation de Firmilien de Césarée, Étienne fit-il aux envoyés de Cyprien le plus mauvais accueil, et traita-t-il fort durement l'évêque de Carthage[2]. S'il ne rompit pas effectivement la communion, il menaça du moins de la rompre avec les Eglises d'Afrique et celles qui suivaient le même usage, au cas où elles voudraient y persister[3]. Nous n'avons cependant de sa réponse à saint Cyprien que la phrase principale rapportée par saint Cyprien lui-même : « Si qui ergo a quacumque

1. Certains auteurs pensent et répètent que, si saint Cyprien s'est trompé pour le fond de la question, il a conservé cependant le beau rôle en cette affaire au point de vue des procédés. Peut-être seraient-ils moins tranchants s'ils remarquaient que, ne possédant pas la réponse du pape, nous ne connaissons en définitive ses procédés que par ses adversaires, saint Cyprien et Firmilien. Or, ce dernier, on le verra, est, dans sa lettre LXXV, d'une violence peu commune; et quant au premier, le fait d'envoyer à Étienne sa lettre à Quintus était de sa part au premier chef une maladresse, sinon une impertinence. C'est dans cette lettre (3), que saint Cyprien observe que saint Pierre ne revendiqua pas « insolemment et avec arrogance » pour lui la primauté : allusion évidente aux prétentions du pape.

2. *Lettre de Firmilien*, LXXV, 25.

3. *Lettre de Firmilien*, LXXV, 25; *Sententiae episcoporum*, prooemium; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 5, 4.

haeresi veniant ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum [1]. »

Étienne évidemment avait envisagé les choses autrement que l'évêque de Carthage, et, où celui-ci n'avait vu probablement qu'une question disciplinaire, le premier avait vu une question intéressant l'intégrité même de la foi. On examinera plus loin les arguments que faisaient valoir les deux partis. Quoi qu'il en soit, et pour surpris qu'il fût, saint Cyprien ne perdit pas contenance et fit face à son adversaire. Quelque temps après avoir reçu la réponse du pape, dans l'été de 256, il en envoya une copie à l'évêque Pompeius, en l'accompagnant d'une vive critique. C'est la lettre LXXIV. Il y accusait Étienne d'erreur : « eius errorem denotabis » (1), relevait le « a quacumque haeresi » et le « cum ipsi haeretici etc. » de sa réponse (3), et ajoutait que les évêques ne devaient pas seulement enseigner, mais encore s'instruire et apprendre (10). Puis, il réunit, en septembre 256, un concile de 84 évêques de l'Afrique, de la Numidie et de la Mauritanie, qui unanimement approuvèrent ses décisions et sa conduite [2]; et enfin chercha des alliances en Orient. Sollicité par lui, l'évêque de Césarée de Cappadoce, Firmilien, recommandable par ses vertus et sa science, lui écrivit pour lui témoigner qu'il était, aussi bien que ses collègues de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et des provinces voisines, d'accord avec les Églises d'Afrique pour repousser le baptême des hérétiques. C'est la lettre LXXV. Elle est fort dure pour le pape qu'elle traite de schismatique et d'hérétique au premier chef : « Tu haereticis omnibus peior es » (23). « Ille est vere schismaticus qui se a communione

1. *Ep.* LXXIV, 1.
2. *Sententiae episcoporum* (Hartel, I, pp. 435, sqq.).

ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti » (24).

Ainsi ni Cyprien ni Firmilien n'acceptaient la décision du pape; les Églises d'Afrique et de Cappadoce, sans vouloir rompre la communion avec Rome, se dressaient cependant contre elle dans une attitude de résistance. Que serait-il arrivé si Étienne avait vécu? On ne le saurait dire. Mais Étienne mourut le 2 août 257. Son successeur Xystus II (30 août 257-6 août 258), tout en maintenant l'usage de son Église, ne crut pas devoir, autant que son prédécesseur, en presser l'acceptation par les évêques dissidents, et ceux qui l'entouraient partagèrent cet avis. Tel était aussi l'avis de Denys d'Alexandrie, qui, d'accord, ce semble, pour le fond, avec Rome, ne pensait pas qu'il fallût pour cela négliger l'avis de conciles importants et se séparer de la moitié de l'Église. Il en avait déjà écrit au pape Étienne [1] : il en écrivit à Xystus II [2] et à deux prêtres romains, Denys et Philémon [3], dont le premier devait bientôt devenir pape. L'affaire en resta donc là pour le moment.

Il est intéressant d'étudier les raisons mises en avant par l'un et l'autre parti dans cette question. Celles du parti rebaptisant sont aisées à relever dans les lettres de saint Cyprien et de Firmilien; celles du parti romain nous sont connues aussi, du moins assez bien, soit par la réfutation que saint Cyprien leur oppose, soit par un traité anonyme, le *Liber de rebaptismate*, écrit vraisemblablement aux environs de l'an 256 par un évêque africain, mais partageant les vues du pape [4]. Il est fâcheux toutefois que la réponse d'Étienne

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 4; 5, 1, 2.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5, 3-6; 9.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5, 6; 7.
4. V. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pp. 91-97.

soit perdue : elle éclairerait peut-être plus d'un point obscur.

Dans l'argumentation de saint Cyprien et de Firmilien, la confusion entre la *validité* et l'*efficacité* du baptême est complète. On ne suppose pas qu'un baptême qui ne remet pas immédiatement les péchés puisse être compté pour quelque chose.

Or que le baptême conféré par les hérétiques et les schismatiques soit incapable de remettre les péchés, c'est ce qui ressort de cette considération fondamentale souvent reproduite que la vraie Église seule peut opérer cette rémission; qu'en elle seule se trouvent la grâce et les moyens de la communiquer ou de la recevoir; qu'elle est l'arche en dehors de laquelle il n'y a point de salut, la fontaine scellée à laquelle ceux du dehors ne sauraient puiser; que les hérétiques et les schismatiques, étant hors de l'Église, ne sauraient par conséquent donner la grâce du baptême ni purifier les âmes [1]. Puis, ajoutait-on, le baptême est une génération des enfants de Dieu. Or l'hérésie n'est pas l'épouse de Jésus-Christ; elle ne peut donc lui engendrer des enfants [2]. Et d'ailleurs, les adversaires accordent que les hérétiques sont incapables de communiquer l'Esprit-Saint, puisqu'ils reçoivent précisément dans l'Église, par le rite collateur du Saint-Esprit, ceux d'entre les dissidents qui se convertissent. Mais comment les hérétiques seraient-ils incapables de cette communication si leur baptême remettait les péchés ? Car le Saint-Esprit est, en définitive, l'auteur de la rémission des péchés dans le baptême. L'Église, le Saint-Esprit, le vrai baptême sont trois termes étroitement liés et qui vont nécessairement ensemble [3]. Et maintenant, autre ordre d'idées —

1. *Epp.* LXIX, 2, 3; LXXIII, 7, 10-12; LXXIV, 11; LXXV, 11, 16.
2. *Epp.* LXXIV, 6; LXXV, 14.
3. *Epp.* LXIX, 10, 11; LXX, 3; LXXIII, 6; LXXIV, 4, 5; LXXV, 8, 12.

celui-ci plus dangereux —, comment un ministre du sacrement qui n'a lui-même ni la vraie foi, ni la grâce, ni le Saint-Esprit pourrait-il en faire part aux autres ? Comment pourrait-il être le coopérateur de Dieu, étant son ennemi? « Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est ?... aut quomodo baptizans dare alteri remissionem peccatorum potest qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest[1] ? » « Haereticum hominem sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate[2]. » Et de même, il faut considérer la foi du baptisé, lequel ne saurait recevoir la grâce donnée dans l'Église qu'à la condition de croire comme l'Église[3]. Que si enfin les adversaires invoquent l'usage de Rome, les Africains peuvent invoquer aussi le leur sanctionné depuis longtemps par le concile tenu sous Agrippinus[4].

L'usage en effet, la « *consuetudo* » était un des principaux arguments que faisait valoir le parti du pape : « Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam[5]. » C'est celui que développe tout le *Liber de rebaptismate :* « Existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam... quanquam haec consuetudo, etiam sola, deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere » (19). Aussi saint Cyprien tantôt nie-t-il

1. *Epp.* LXX, 1 ; LXIX, 8 ; LXXI, 1.
2. *Ep.* LXXV, 7, 9-11.
3. *Ep.* LXXIII, 4, 17. 18.
4. *Epp.* LXXI, 4 ; LXXIII, 3.
5. *Ep.* LXXIV, 1. On a voulu entendre ces mots en ce sens qu'ils enjoindraient de ne renouveler que ce que la tradition ordonne de renouveler, à savoir l'imposition de la main : « nihil innovetur nisi, etc. ». Ce n'est pas la signification que les contemporains ont donnée au mot *innovetur* (S. CYPRIEN, *Ep.* LXXIV, 2 ; cf. *Ep.* LXX, 5 ; *De rebaptismate*, 1). Le pape pose un principe général : il faut s'en tenir à l'usage et ne rien innover. Or cet usage prescrit seulement l'imposition de la main.

la valeur probante de la coutume en général (« Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum [1] »), tantôt conteste-t-il l'origine divine et apostolique de celle qu'on lui oppose [2].

Mais, outre cet argument, le parti romain en invoquait d'autres. L'évêque de Carthage reprochait au pape de s'appuyer sur l'exemple des hérétiques qui ne rebaptisaient point leurs adeptes [3] : à son tour, on lui faisait observer qu'en reitérant le baptême, il imitait les novatiens qui, eux, le réitéraient aussi aux sectateurs qu'ils recrutaient [4]. On ajoutait qu'il ne faut pas considérer la personne qui baptise, mais la foi du baptisé [5] ; que saint Pierre et saint Jean n'avaient pas rebaptisé les Samaritains [6] ; qu'exiger un nouveau baptême était dresser un obstacle au retour des hérétiques [7]. Mais surtout on insistait sur la puissance des noms divins invoqués dans la formule baptismale, puissance qui s'exerce indépendamment de la foi ou de la dignité du ministre [8]. Ce dernier argument est plus particulièrement mis en relief dans le *Liber de rebaptismate*. L'auteur de cette œuvre, confuse d'ailleurs et mal ordonnée [9], commence à entrevoir la distinction entre la *validité* et l'*efficacité* du rite baptismal. Pour recevoir toute l'efficacité du baptême, observe-t-il, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit (2). Renaître de l'Esprit est, en définitive, le principal, puisque la cérémonie de l'immersion est susceptible d'être suppléée, comme on le voit dans le martyre

1. *Epp.* LXXI, 3; LXXIII, 13, 23; LXXIV, 9; LXXV, 19.
2. *Epp.* LXXIII, 13; LXXIV, 2, 3.
3. *Ep.* LXXIV, 3.
4. *Ep.* LXXIII, 2.
5. *Ep.* LXXIII, 4.
6. *Ep.* LXXIII, 9.
7. *Ep.* LXXIII, 24.
8. *Epp.* LXXIII, 4; LXXV, 9.
9. On en trouvera une bonne analyse dans P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pp. 94-96.

(11, 14, 15). En tout cas, ces deux choses peuvent être séparées, et l'une peut aller sans l'autre (3, 4). C'est ce qui arrive dans le baptême des hérétiques. L'immersion y est faite au nom de Jésus. La vertu de cette invocation, même dans la bouche d'un hérétique, est telle qu'elle commence l'œuvre de la génération, et que le rite n'a pas besoin d'être renouvelé (6, 7, 10, 12, 15). Elle ne suffit pas toutefois à la consommer. Si le baptisé meurt avant de revenir à la vraie foi, son baptême ne lui sert de rien (6, 7, 10), ou plutôt ne sert qu'à aggraver sa condamnation; mais s'il se convertit, c'est assez de compléter, par la collation du Saint-Esprit, la première cérémonie, pour qu'elle obtienne son plein et entier effet (10; cf. 12, 15).

La question, avons-nous dit, ne fut pas tranchée solennellement au IIIe siècle, et cependant la paix se fit entre le successeur d'Étienne, Xystus II, et saint Cyprien [1], entre le successeur de Xystus II, saint Denys, et l'Église de Césarée de Cappadoce [2]. L'Afrique, d'ailleurs, ne tarda pas à se rallier à l'usage romain. Le concile d'Arles de 314, où se trouvaient nombre d'évêques africains, ordonna dans son canon 8 : « De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur. » Au temps de saint Augustin, les orthodoxes n'éprouvaient plus de difficultés à ce sujet.

En Orient, les hésitations furent plus longues. A la fin du IVe siècle, saint Basile témoigne qu'à Iconium on

1. PONTIUS, *Cypriani vita*, 14 (HARTEL, *S. Cypriani opera*, III, p. CV); cf. *Ep.* LXXX, 1.
2. S. BASILE, *Epist.* LXX, *P. G.*, XXXII, 436.

avait adopté les décisions romaines; mais pour lui, à Césarée, il suivait un usage contraire, bien qu'il fût disposé à transiger dans l'intérêt de la paix, et à reconnaître comme valide le baptême des simples schismatiques [1]. Le concile de Nicée en Bithynie (325) admit les ordinations des novatiens (can. 8), mais il ordonna de rebaptiser les partisans de Paul de Samosate (can. 19). Saint Athanase affirme cependant [2] que ceux-ci baptisaient au nom de la Trinité, mais ils n'entendaient pas, dit-il, par le Père et le Fils, ce qu'entend l'Eglise : ils étaient hérétiques, et c'était assez pour qu'on repoussât leur baptême. Et pour le même motif, il rejette lui-même le baptême des ariens en le déclarant vain et inutile, κενὸν καὶ ἀλυσιτελές [3].

Quant à Antioche et à la Syrie, les *Constitutions apostoliques,* citées plus haut, prouvent qu'on y regardait encore, au ɪᴠᵉ siècle, le baptême des hérétiques comme invalide. A Jérusalem, saint Cyrille témoigne de la même discipline dans sa *Procatéchèse,* 7.

1. *Epist.* CXCIX, can. 47; *Epist.* CLXXXVIII, can. 1.
2. *Contra Arianos,* II, 43.
3. *Contra Arianos,* II, 42. Il semble, d'après cela, que l'on n'admît point le baptême des hérétiques qui erraient sur la doctrine trinitaire. L'altération de leur foi en ce point ôtait à la formule dont ils se servaient, et qu'ils entendaient mal, son efficacité.

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE EN ORIENT DEPUIS ORIGÈNE JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

§ 1. — Les successeurs et disciples d'Origène. Saint Denys d'Alexandrie [1].

Il devient difficile, après Origène et jusqu'au concile de Nicée, de suivre en Orient le développement général de la théologie. Quelle que soit la cause des lacunes que présente l'histoire littéraire à cette époque, les écrits qui nous ont été conservés sont relativement rares et pour la plupart mutilés. Nous en connaissons un bon nombre seulement par les citations des auteurs postérieurs, et de ces citations trop courtes on ne saurait tirer que des renseignements incomplets.

On ignore si le successeur ou le collègue d'Origène à la tête du Didascalée, Héraclas, avait composé quelques ouvrages : en tout cas, il n'en est rien

1. L'édition citée est celle de *P. G.*, X; les fragments de la correspondance des deux Denys sont cités d'après l'édition de saint Athanase de *P. G.*, XXV, XXVI. Mais on se servira plus commodément pour le tout de l'édition de Ch. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. — Travaux : Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Freiburg im Br., 1867. P. Morize, *Denys d'Alexandrie, Étude d'histoire religieuse*, Paris, 1881. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg im Br., 1864. Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii magni, episc. Alexandrini*, Berolini, 1865.

resté. Devenu évêque d'Alexandrie vers 232, il céda à Denys la direction de l'école catéchétique. Denys, surnommé le Grand, est le plus connu et le plus célèbre des successeurs d'Origène dans cette fonction : il monta à son tour, vers 248, sur le siège patriarcal.

C'était un homme de grande culture dont l'activité littéraire fut considérable, mais dont aucune production, sauf une ou deux, ne nous est parvenue entière. Ses goûts philosophiques sont attestés par des fragments de son *Apologie* et d'un ouvrage Περὶ φύσεως qu'Eusèbe a insérés dans sa *Préparation évangélique* (VII, 19; XIV, 23-27). Le premier fragment réfute l'éternité de la matière; les autres combattent l'atomisme d'Épicure et contiennent un intéressant développement de l'argument téléologique de l'existence et de la providence de Dieu [1]. Nous savons, d'autre part, que Denys repoussait énergiquement le millénarisme, et niait que l'Apocalypse fût l'œuvre de saint Jean [2]; qu'il s'interposa entre le pape et les dissidents dans la controverse baptismale [3], et qu'il se montrait facile à réconcilier les *lapsi,* surtout quand ils avaient reçu la paix des confesseurs de la foi [4]. Un important témoignage sur l'Eucharistie « aliment sacré », « corps et sang de Jésus-Christ », se trouve dans une de ses lettres à Xystus II citée par Eusèbe [5]. Dans sa christologie, il suffira de relever l'affirmation de deux volontés existant en Jésus-Christ, Dieu et homme, l'une qui est la même que celle du Père, l'autre qui peut se porter vers un objet différent, mais avec soumission à la première [6].

1. *P. G.*, X, 1269 sqq; 1249 sqq.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 24; 25. V. plus haut, chapitre IV, § 8.
3. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 2; 4; 5; 7; 9. V. le chapitre précédent.
4. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 42, 5, 6; VI, 44; cf. *P. G.*, X, 1305 suiv.
5. *Hist. eccl.*, VII, 9, 4.
6. *P. G.*, X, 1597, 1599; cf. HARNACK, *Gesch. der altchristl. Litter., Die Ueberlief.*, p. 421.

La partie la plus importante de sa théologie est sa doctrine trinitaire. Ici, nous sommes plus amplement renseignés, grâce à un incident dont la portée est considérable pour l'histoire des dogmes, et qui se produisit entre les années 259-261.

Le sabellianisme n'avait pu sérieusement se maintenir en Occident après sa condamnation par Calliste. En Orient, sa vie fut plus longue. Origène avait dû, en 244, ramener à la vérité l'évêque Bérylle de Bostra en Arabie [1]. Celui-ci était-il proprement modaliste ou adoptianiste, il est difficile de le décider sur les courts renseignements d'Eusèbe. Il osait enseigner, dit l'historien, que le Sauveur n'existait pas avant l'incarnation dans un être propre, et qu'il n'avait pas eu une divinité à soi, mais seulement la divinité du Père renfermée en lui [2]. Quoi qu'il en soit, sous l'épiscopat d'Héraclas, puis sous celui de Denys, on ne sait au juste à la suite de quelles influences, le sabellianisme se répandit largement en Égypte et surtout dans la Pentapole [3]. L'erreur, bien que prêchée sous le nom de Sabellius, n'était pas tout à fait, du moins en apparence, le patripassianisme tel que Sabellius l'avait prêché à Rome. Un développement l'avait amenée à peu près à la forme suivante sous laquelle les auteurs du IVe siècle la décrivent, et à laquelle le nom de *modalisme* semble proprement convenir [4].

Dieu, monade simple et indivisible, est une personne

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 33.

2. Τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 33, 1).

3. S. ATHANASE, *De sententia Dionysii*, 5.

4. Les sources principales sont : SAINT ATHANASE, *Expositio fidei*, 2; *Oratio contra Arianos* III, 36; IV, 2, 3, 9, 13, 15, 17; *De synodis*, 16; *De decretis nicaenae synodi*. SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, IV, 12; SAINT EPIPHANE, *Haer.* LXII.

unique : on le nomme υἱοπάτωρ, Père-Fils ; mais en tant qu'il crée le monde, il prend le nom de Verbe. Le Verbe, c'est Dieu, l'υἱοπάτωρ se manifestant par la création. Cette manifestation dure naturellement autant que le monde, et fait que l'aspect Verbe est en Dieu permanent.

Or, à ce monde ainsi créé la monade se révèle, dans l'Ancien Testament comme législateur : c'est le Père ; dans le Nouveau Testament comme rédempteur par l'Incarnation : c'est le Fils ; et comme sanctificateur des âmes : c'est le Saint-Esprit. Mais ces trois états successifs de la monade ne constituent pas des personnes distinctes : ils sont seulement trois aspects, trois virtualités, trois modalités et comme trois noms du même être (ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας). Les sabelliens, continue saint Épiphane, apportaient ici, pour rendre leur pensée plus intelligible, la comparaison du soleil : le Fils est comme la lumière, le Saint-Esprit la chaleur, le Père la forme orbiculaire de l'astre (τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως) [1].

De plus, remarquons-le bien, chacun de ces trois états est temporaire et transitoire. L'υἱοπάτωρ cesse d'être Père dès qu'il s'incarne et devient Fils ; il cesse d'être Fils dès qu'il apparaît comme Saint-Esprit [2]. Ce qui est Fils en Jésus-Christ, c'est l'humanité unie à Dieu : une fois l'union rompue, la filiation cesse d'exister. Toutes ces transformations s'expliquaient par un double mouvement dans la monade d'expansion et de retrait, πλατυσμός, συστολή, qui en dilatait ou en concentrait l'action, et qu'on nommait la διάλεξις divine.

Ainsi, cette forme de Sabellianisme se distinguait

1. Saint Épiphane, *Haer.* LXII, 1.

2. Saint Épiphane, *Haer.* LXII, 3. S. Athanase (*Or. contra Arian.*, IV, 25) suppose au contraire que c'est le Père qui apparaît ainsi comme Fils et Saint-Esprit, tout en restant Père.

de l'ancien patripassianisme 1° par le caractère transitoire des divers πρόσωπα : on ne pouvait plus dire que le Père avait souffert; 2° par l'introduction dans le système de la personne du Saint-Esprit, dont il n'était pas autrefois question; 3° par l'égalité établie entre les trois aspects, Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père, comme tel, n'était plus la source de la Trinité : il devenait une modalité secondaire et temporaire : la doctrine subordinatienne se trouvait ruinée par la base[1].

Tel était le système, ou quelque chose d'approchant, qui se répandit en Égypte et dans la Pentapole sous l'épiscopat d'Héraclas et de Denys. Ce dernier écrivit, pour le réfuter, diverses lettres[2] dont l'une entre autres adressée à Ammonius et Euphranor, deux évêques de la Pentapole, choqua par sa teneur les orthodoxes d'Alexandrie. Denys fut dénoncé au pape son homonyme. Un échange de lettres s'ensuivit, vers 259-261, et le patriarche dut se justifier. On a conservé par saint Athanase, qui a composé un traité tout entier pour défendre la mémoire de son prédécesseur[3], et par saint Basile[4], une partie malheureusement trop petite des pièces de cette affaire. Elle nous permet cependant d'en saisir assez bien la physionomie, et d'apprécier la position théologique des personnages en cause.

Les accusations portées contre Denys d'Alexandrie étaient précises. On lui reprochait : d'avoir trop séparé et divisé le Fils d'avec le Père : διαιρεῖ καὶ μακρύνει, καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός[5] : de nier l'éternelle paternité de Dieu et l'existence éternelle du Fils : οὐκ

1. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 724.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 26, 1.
3. S. Athanase, *De sententia Dionysii; De decretis nicaenae synodi*, 26; *De synodis*.
4. *Epist.* IX, 2; *De Spiritu sancto*, XXIX, 72.
5. *De sententia Dionysii*, 16.

ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός... ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν[1] : de ne pas dire que le Christ est ὁμοούσιος à Dieu : ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ[2] : enfin de faire du Fils un simple fils adoptif, une créature étrangère au Père par sa nature, et de se servir, pour exprimer leurs rapports, de comparaisons choquantes, telles que : le Père est le vigneron, le Fils est la vigne ; le Père est le charpentier, le Fils la barque qu'il a construite : ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὸν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται[3]. Cette dernière phrase, tirée de la lettre à Euphranor, contenait en somme tout l'arianisme.

Il fallait aviser immédiatement. Denys de Rome, qui avait reçu l'accusation, le fit par deux lettres : l'une privée au patriarche, pour lui demander de se justifier; l'autre destinée à la publicité, et qui formulait ce que le pape pensait être la vraie doctrine. De cette dernière, la plus importante, saint Athanase a heureusement reproduit une partie dans son *De decretis nicaenae synodi*, 26.

Le pape y repoussait d'abord le sabellianisme, puis condamnait ceux qui divisent la monarchie divine en trois hypostases et trois divinités séparées, en trois hypostases étrangères l'une à l'autre : εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς... εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας Il faut au contraire, continuait-il, que la Trinité soit ramenée à l'unité, qu'elle soit ramassée et récapitulée, comme dans un faîte, dans un qui est le Dieu de l'univers : τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν

1. *De sent. Dionys.*, 14.
2. *De sent. Dionys.*, 18.
3. *De sent. Dionys.*, 4.

ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συνκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Il condamnait ensuite l'erreur intolérable — c'était son expression — de ceux qui font du Fils une créature, et qui supposent un temps où il n'était pas, et il concluait : « Ainsi donc, il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade, ni diminuer par le mot de création la dignité et l'éminente grandeur du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car *le Père et moi,* dit-il, *ne sommes qu'un,* et *Je suis dans le Père et le Père est en moi.* Ainsi sera sauvegardée et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. »

Le pape se tenait ainsi à égale distance du sabellianisme, du trithéisme, et de l'arianisme. De l'ὁμοούσιος il ne disait rien : le mot était nouveau, et si son collègue d'Alexandrie l'évitait, le pape, lui, ne voulait pas l'adopter. Rien non plus contre le subordinatianisme strictement entendu; mais la doctrine de la génération temporelle du Fils était implicitement condamnée ou abandonnée. Sans distinguer entre le Verbe intérieur et proféré, entre la conception et la naissance du Fils, saint Denys prononçait simplement de ce *Fils,* qu'il avait toujours existé, bien qu'il fût dans le sein du Père : εἰ γὰρ γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν.

Denys d'Alexandrie répondit au pape par deux lettres. La première, écrite sur-le-champ, n'était qu'une ébauche d'apologie[1] ; la seconde, composée à loisir et intitulée Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, en quatre livres, présentait une justification en règle. De celle-ci il nous est resté des fragments dont voici l'analyse.

1. *De sent. Dion.*, 18.

Le patriarche s'y défend d'abord de nier l'éternité du Fils : loin de la nier, il l'affirmait au contraire, et il la prouvait par le même argument qu'Origène : Dieu est la lumière éternelle, le Fils est l'éclat de cette lumière; or la lumière luit toujours : le Fils est donc éternel comme Dieu : Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ... ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ πατρός, αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν . Passant ensuite au reproche de rejeter la consubstantialité du Père et du Fils, Denys observe que, sans doute, il lui était arrivé de se servir en passant (ἐξ ἐπιδρομῆς) de certaines comparaisons impropres pour mettre en lumière les relations du Père et du Fils, mais qu'il avait insisté ailleurs sur d'autres mieux accommodées, comme celle des parents et des enfants, de la racine et de la plante, de la source et du fleuve. Que s'il n'avait pas employé le mot ὁμοούσιος, ce n'était pas qu'il en repoussât le sens, mais c'était parce qu'il ne l'avait pas trouvé dans les Écritures[2]. Puis reprenant la comparaison de l'esprit et de la parole déjà proposée par saint Justin et Tertullien, il s'efforce de la préciser et de la corriger : « L'esprit, dit-il, produit la parole et se manifeste en elle : la parole révèle l'esprit dans lequel elle est produite; l'esprit est comme la parole immanente; la parole est l'esprit s'élançant au dehors... Ainsi l'esprit est comme le père de la parole et existe en elle; la parole est comme la fille de l'esprit... Ils sont l'un dans l'autre bien qu'ils soient distincts l'un de l'autre : ils sont un quoiqu'ils soient deux (ἕν εἰσιν, ὄντες δύο) : ainsi le Père et le Fils ont été dits être un et l'un dans l'autre (ἓν καὶ ἐν ἀλλήλοις)[3]. » — L'accusation de séparer et de diviser le Père d'avec le Fils et le Saint-Esprit n'avait pas plus de fondement;

1. *De sent. Dion.*, 15.
2. *De sent. Dion.*, 18.
3. *De sent. Dion.*, 23.

car « c'est ainsi, réplique le patriarche, que nous étendons en Trinité l'indivisible unité, et que nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution » : οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συνκεφαλαιούμεθα[1]. Et quant à faire de Dieu le créateur du Fils (ποιητὴν καὶ δημιουργόν), Denys protestait qu'il n'y avait jamais songé : Dieu est le Père non le créateur du Fils. Le mot ποιητής est d'ailleurs susceptible d'un sens plus large : et c'est ainsi que les auteurs sont dits être les créateurs (ποιηταί) de leurs discours, bien qu'ils en soient réellement les pères[2].

Telle est en résumé la défense que Denys d'Alexandrie opposa à ses accusateurs. N'y avait-il en effet dans son cas, comme il le prétend, que précipitation et négligences d'expressions? Peut-être. Saint Athanase l'excuse, en disant qu'à l'exemple des apôtres il a parlé κατ' οἰκονομίαν, insistant sur la vérité qu'il voulait inculquer[3]. Saint Basile est plus sévère [4]. Quoi qu'il en soit, et s'il y avait eu réelle défaillance, le disciple d'Origène s'était rapidement ressaisi. Distinction des personnes, unité, consubstantialité, circuminsession, génération du Verbe par l'intelligence, rien ne manquait à l'orthodoxie de sa doctrine. Il admettait sans doute trois hypostases, et il semble que ses adversaires ne fussent pas complètement d'accord avec lui sur la légitimité de cette expression[5]; mais on ne voit pas que saint Denys de Rome l'ait rejetée. Ce dont le pape ne voulait pas, et que son collègue d'Alexandrie repoussait aussi bien que lui, c'était trois hypostases divisées et séparées l'une de l'autre.

1. *De sent. Dion.*, 17.
2. *De sent. Dion.*, 20, 21.
3, *De sent. Dion.*, 6-12.
4. *Epist.* IX, 2.
5. Saint Basile, *De Spiritu sancto*, XXIX, 72.

Quant à l'enseignement du patriarche sur le Saint-Esprit en particulier, il aurait été, si l'on en croit saint Basile [1], fort défectueux, n'allant ni plus ni moins qu'à nier sa divinité et à le ranger parmi les créatures sujettes et créées. Peut-être saint Basile, en formulant ces critiques, pensait-il à quelques textes comme celui que l'on trouve au livre II de l'*Apologie* [2]. On ne voit pas cependant que les Alexandrins aient porté à cet égard aucune accusation contre leur patriarche, et les écrits de Denys, pour autant que nous les connaissons, n'y fournissent point sujet. Saint Basile lui-même a tiré de notre auteur, en faveur de la divinité du Saint-Esprit, trois textes qu'il a insérés dans son traité [3].

§ 2. — Théognoste [4] et Pierius.

Immédiatement après Denys, ou même concurremment avec lui, il faut nommer, comme chef de l'école d'Alexandrie, Théognoste, peut-être vers 264-280. On sait qu'il avait composé un ouvrage, les *Hypotyposes*, en sept livres, que Photius a lus et analysés [5], et dont la doctrine l'a choqué en plus d'un point. Il reproche à l'auteur d'avoir puisé dans le Περὶ ἀρχῶν d'Origène mainte erreur, comme de qualifier le Fils de κτίσμα, d'étendre son influence seulement aux λογικά, de rabaisser le Saint-Esprit, d'attribuer un corps aux anges et aux démons, etc. Saint Grégoire de Nysse a découvert également chez lui les germes de l'hérésie

1. *Epist.* IX, 2; *De Spiritu sancto*, XXIX, 72.
2. *De sent. Dion.*, 17.
3. *De Spiritu sancto*, XXIX, 72.
4. Fragments dans *P. G.*, X, 235 sqq.; ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2e édit., 405-422; auxquels il faut ajouter FR. DIEKAMP, *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus*, dans la *Theol. Quartalschr.*, LXXXIV, 1902, pp. 481-494. — Travaux : L. B. RADFORD, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.
5. *Biblioth.*, cod. 106.

d'Eunomius sur la création du Fils [1]; et ces jugements de l'antiquité ont trouvé un écho dans la note qui précède le fragment des *Hypotyposes* édité par Diekamp : « A remarquer qu'en plusieurs autres [passages], cet auteur (Théognoste) émet des blasphèmes sur le Fils de Dieu et sur le Saint-Esprit. » Cependant les trois extraits de Théognoste que saint Athanase a conservés [2] aussi bien que celui de Diekamp le présentent sous un jour meilleur. A côté d'idées clairement subordinatiennes, l'auteur professe la provenance du Fils ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, sa ressemblance entière, exacte avec le Père selon l'essence (ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν... πλήρη... ἀκριβῆ), le Père ne subissant d'ailleurs aucune diminution par la génération du Fils. Quant au Saint-Esprit, il le regarde particulièrement comme la source de la science et le principe de la grâce communiquée aux *parfaits*.

Nous ne savons si Pierius [3] succéda immédiatement à Théognoste comme chef de l'école catéchétique d'Alexandrie. Son activité littéraire doit, en tout cas, se placer dans les trente années qui vont de 280 environ jusqu'en 310. Cette activité fut considérable : il avait beaucoup écrit, et son talent l'avait — dit saint Jérôme [4] — fait surnommer Origène le jeune. Le *Codex Baroccianus* 142 lui attribue un ouvrage Περὶ τῆς θεοτόκου ou d'un titre analogue [5]. D'après Photius [6],

1. *Contra Eunomium*, III, Or. 3.
2. *De decretis nicaenae synodi*, 25; *Epist. ad Serapionem*, IV, 11; cf. *P. G.*, X, 240, 241.
3. Fragments dans *P. G.*, X, 241-246, et C. DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius, Texte und Untersuch.*, V, 2, Leipzig, 1888. Cf. HARNACK, *Gesch. der altchr. Litter.*, *Die Ueberlief.*, pp. 439, 440. L. B. RADFORD, *op. cit.*
4. *De viris illustr.*, 76.
5. HARNACK, *Gesch. der altchr. Litter.*, *Die Ueberlief.*, pp. 439, 440.
6. *Biblioth.*, cod. 119.

qui avait lu de lui une collection de douze traités, son enseignement était exact sur le Père et le Fils, bien que son langage fût un peu archaïque; mais sur le Saint-Esprit, ce même enseignement était dangereux et incorrect (ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυσσεβῶς δογματίζει), car le Saint-Esprit y était représenté comme inférieur en gloire au Père et au Fils. Il semble, continue Photius, que Pierius ait admis la préexistence des âmes; mais, en revanche, son écrit sur saint Luc contient un témoignage en faveur du culte des images. C'est tout ce que nous pouvons connaître de la théologie de Pierius, les quelques fragments qui restent de ses œuvres n'offrant aucun caractère doctrinal. En somme Théognoste et lui demeuraient dans la voie tracée par Origène : à côté d'un enseignement exact, pour le fond, sur la Trinité, on trouvait chez eux des expressions malsonnantes, et un subordinatianisme qui ne se corrigeait pas.

§ 3. — Saint Grégoire le Thaumaturge [1], Hiéracas.

Saint Grégoire le Thaumaturge [1] n'a pas succédé à Origène dans sa chaire d'Alexandrie ou de Césarée, mais il a été un de ses disciples les plus enthousiastes, et les pages de son *Oratio panegyrica*, où il décrit les méthodes du maître et la formation qu'il avait reçue de lui, sont entre les plus intéressantes que nous ait léguées l'antiquité chrétienne.

Avec lui, nous dit-il, il avait lu beaucoup les philo-

1. L'édition citée est celle de *P. G.* X. Pour le *Traité à Théopompe* voir P. de Lagarde, *Analecta syriaca*, Lipsiae, 1858 ou Pitra, *Analecta sacra*, IV, Paris, 1883. — Travaux : V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880. Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Freiburg im Br., 1894.

sophes et de toutes les écoles, sauf les athées [1]. De ces lectures Grégoire semble avoir conservé une disposition à insister sur l'unité de Dieu que sa vie au milieu de populations à demi païennes dut encore développer. On en trouve des traces dans le *Traité à Théopompe sur l'impassibilité et la passibilité de Dieu* que l'on doit vraisemblablement lui attribuer, et l'on en trouvait peut-être aussi dans le *Dialogue avec Ælianus* qui ne nous est connu que par saint Basile. Le grand cappadocien a témoigné plus d'une fois de la parfaite orthodoxie du Thaumaturge [2] : il a dû cependant la défendre contre les sabelliens. Ceux-ci prétendaient se couvrir de son autorité, et citaient de lui la formule πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν du *Dialogue avec Ælianus.* Saint Basile répond que Grégoire, argumentant ici contre un païen, a employé cette façon de parler ἀγωνιστικῶς non δογματικῶς, insistant, comme de juste, sur l'unité divine. Il ajoute qu'il faut excuser par la même considération les expressions κτίσμα, ποίημα appliquées au Fils, expressions qui d'ailleurs visaient seulement le Christ incarné; et qu'enfin le texte de l'ouvrage est fort corrompu [3].

Il nous reste, d'autre part, un monument de l'orthodoxie trinitaire de saint Grégoire : c'est son Ἔκθεσις πίστεως, écrit dont l'authenticité semble définitivement établie, et qui doit remonter aux années 260-270. Le Verbe y est dit θεὸς ἐκ θεοῦ... υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός... καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου : le Saint-Esprit, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον... εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία : la Trinité τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Et l'auteur conclut : « Il n'y a donc rien de créé ni de sujet dans la

1. *Orat. panegyr.*, 13.
2. *Epist.* XXVIII, 1, 2; CCIV, 2; CCVII, 4.
3. *Epist.* CCX, 5.

Trinité (οὔτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι); il n'y a rien de surajouté, comme si, n'existant pas d'abord, il était survenu plus tard. Le Fils n'a donc jamais manqué au Père ni l'Esprit au Fils : cette même Trinité est toujours immuable et inaltérable. » Une pareille formule, affirmant nettement, avec la distinction des personnes, leur éternité et leur égalité, l'immortalité et la perfection non seulement du Père, mais aussi du Fils et du Saint-Esprit, est sensiblement en progrès sur les théories du Περὶ ἀρχῶν.

Il n'est pas sûr qu'Hiéracas [1], savant ascète de Léontopolis en Egypte, ait été, comme Grégoire, disciple d'Origène, car il a pu lui emprunter quelque chose de ses erreurs sans avoir d'ailleurs suivi ses leçons [2]. La doctrine d'Hiéracas sur le Verbe était exacte : il croyait, rapporte saint Épiphane, que le Fils est vraiment né du Père, et que le Saint-Esprit en vient aussi (ἐκ πατρὸς εἶναι) [3]. D'autre part, Arius, nous le savons, opposait sa propre doctrine à celle de notre auteur : il lui reprochait de dire que le Fils était par rapport au Père λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο [4], ou, ainsi que saint Hilaire l'explique, que le Père et le Fils étaient comme deux flammes alimentées par la même huile, la seconde cependant dérivée de la première [5]. C'est bien l'unité de nature; mais Arius, qui savait l'enseignement d'Hiéracas suspect à d'autres égards, espérait, par cette opposition, donner le change sur le sien propre.

Hiéracas, en effet, formulait sur d'autres points des erreurs graves. Il confondait le Saint-Esprit avec Mel-

1. Source : S. Épiphane, *Haer.* LXVII; LXIX, 7; LV, 5.
2. S. Épiphane, *Haer.* LXVII, 1, 2.
3. *Ibid.*, 2, 3.
4. S. Athanase, *De synodis*, 16; S. Épiphane, *Haer.* LXIX. 7.
5. Saint Hilaire, *De Trinitate*, VI, 5, 12.

chisédec, sans père ni mère, assimilé au Fils de Dieu [1]; il rejetait la résurrection de la chair [2] et condamnait le mariage. Cette prohibition, ajoutait-il, était la grande nouveauté que Jésus-Christ avait apportée à la terre par son incarnation. Autorisé dans l'Ancien Testament, interdit dans le Nouveau, le mariage n'avait été toléré par saint Paul (I *Corinth.*, VII, 2) que *propter fornicationem*, par crainte d'un plus grand mal; mais on ne pouvait, sans la continence, obtenir la vie ni entrer dans le royaume des cieux [3]. Hiéracas excluait également du ciel les enfants baptisés, morts avant d'avoir pu accomplir de bonnes œuvres [4]. L'ensemble de sa doctrine comme de sa vie était donc austère et dur. Ses disciples pratiquaient rigoureusement l'abstinence et la chasteté [5].

§ 4. — Les écrivains indépendants ou adversaires d'Origène. Saint Pierre d'Alexandrie [6].

Si Origène eut des admirateurs et des disciples fervents, il se rencontra aussi et de bonne heure des théologiens que ses opinions choquèrent. Durant sa vie, il avait dû écrire au pape Fabien (244-249) et à différents évêques pour défendre son orthodoxie [7]. Moins de cinquante ans après sa mort, cette orthodoxie trouva, à Alexandrie même, un premier adversaire dans l'évêque Pierre.

1. S. Épiphane, *Haer.* LXVII, 3; LV, 5.
2. S. Épiphane, *Haer.* LXVII, 1.
3. *Ibid.*, 1, 2.
4. *Ibid.*, 2.
5. *Ibid.*, 3, 8.
6. L'édition citée est celle de *P. G.*, XVIII; pour les fragments du traité *De la résurrection*, celle de Pitra, *Analecta sacra*, IV, 189-193, 426-429; V. L. B. Radford, *op. cit.*
7. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 36, 4.

Pierre avait probablement dirigé l'école catéchétique; en 300, il devint patriarche, et en 311 fut martyrisé. De ses œuvres il ne reste que des fragments assez courts, mais qui suffisent à caractériser son attitude vis-à-vis d'Origène. Dans son Περὶ ψυχῆς, il s'élevait contre certaines interprétations allégoriques de la Genèse, et contre l'opinion qui regardait les âmes comme préexistantes aux corps et leur union avec ces corps comme une conséquence de leur péché [1]. Cette opinion de la préexistence des âmes, ajoutait-il, était une doctrine grecque étrangère au christianisme [2]. La même attitude se révèle encore dans les fragments de son traité *De la résurrection,* où il insiste sur l'identité matérielle du corps ressuscité et du corps enseveli, la résurrection ne pouvant être vraiment une résurrection que si cela même qui est mort revient à la vie.

Des autres fragments conservés de Pierre d'Alexandrie on peut tirer surtout un témoignage en faveur de l'existence de deux natures en Jésus-Christ : « Il était Dieu par nature, écrit-il, et il est devenu homme par nature : Θεὸς ἦν φύσει, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει [3] »; mais d'ailleurs le Verbe, en se faisant homme, ne s'est pas dépouillé de sa divinité [4]. Quant aux quatorze canons pénitentiels que Pierre nous a laissés [5], ils sont intéressants pour l'histoire de la pénitence à Alexandrie au début du IVe siècle. On y voit que le patriarche reçoit à la réconciliation les *lapsi* repentants après une expiation plus ou moins longue, — de quatre ans au plus.

1. *P. G.*, XVIII, 520, 521.
2. HARNACK, *Gesch. der altchr. Litter., Die Ueberl.*, p. 447.
3. *P. G.*, XVIII, 512, 521.
4. *P. G.*, XVIII, 509.
5. *P. G.*, XVIII, 468.

§ 5. — Saint Methodius d'Olympe [1].

Nous ne savons presque rien de la vie de saint Methodius, évêque d'Olympe en Lycie, martyrisé, comme Pierre d'Alexandrie, vers 311; mais les nombreux écrits ou fragments d'écrits qui restent de lui permettent de connaître assez bien son caractère et sa doctrine. Methodius n'est pas un esprit supérieur, mais c'est un écrivain cultivé, curieux de philosophie et de sciences naturelles, un chercheur consciencieux et un polémiste sincère, un théologien bien campé dans la tradition, et qui est, en somme, le premier de son temps, puisque ce temps n'en a pas compté de vraiment grand. Ses tendances générales sont franchement antiorigénistes, non qu'il n'ait appris beaucoup d'Origène, mais parce qu'il a souvent retourné contre lui ce qu'il en avait reçu. De bonne heure, les « archaïsmes de pensée et d'expression » qui paraissaient dans ses ouvrages les firent délaisser du monde grec : on les a retrouvés en partie dans des traductions slavonnes.

Dans son enseignement trinitaire, Methodius reconnaît formellement la pleine divinité du Verbe, Fils de Dieu « par qui tout a été fait [2] », non pas fils adoptif, mais Fils éternel qui n'a jamais commencé et qui ne

1. L'édition citée est, pour *Le Banquet*, celle de *P. G.*, XVIII, pour les autres ouvrages et fragments, celle de G. N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, I, *Schriften*, Erlangen und Leipzig, 1891. — Travaux : A. Pankow, *Methodius von Olympos*, Separatabdr., Mainz, 1888. G. Fritschel, *Methodius von Olympus und seine Philosophie*, Leipzig, 1879. C. Carel, *S. Methodii Patarensis Convivium decem virginum*, Paris, 1880. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903.

2. *De la sangsue* VII, 3.

cessera jamais d'être Fils [1], Verbe avant le temps, à qui l'on adresse des prières [2]. Photius a cependant remarqué que *Le Banquet* contient des expressions ariennes, et pense que le texte a été altéré [3]. On saisit ailleurs quelques notes subordinatiennes [4]. Quant au Saint-Esprit, il est, nous dit l'évêque d'Olympe, l'ἐκπορευτὴ ὑπόστασις qui sort du Père, comme Eve est sortie d'Adam [5].

Dieu a créé le monde, et bien qu'il le portât éternellement en lui en puissance, il ne l'a cependant créé que dans le temps [6]. Ce monde se résume en l'homme, le microcosme [7]. L'homme est caractérisé par la liberté [8] : il a été fait immortel et à l'image de Dieu : ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν — τὸ θεοειδὲς καὶ θεοείκελον [9]. Notre auteur combat la préexistence des âmes et la doctrine d'un péché antérieur à leur union avec le corps [10]. Quant au péché actuel, bien que le démon, dit-il, nous y pousse et ait soufflé en nous la corruption en faisant tomber Adam [11], ce péché vient en réalité des inclinations de la chair [12]. C'est à nous de résister à ses penchants [13], en attendant que la mort nous délivre de cette chair, car la mort est une grâce de renouvellement [14].

1. *Convivium*, VIII, 9.
2. *Conviv.*, III, 4; VII, 1; XI, 2; *De la lèpre*, XI, 4; *De resurrect.*, III, 23, 11.
3. *Biblioth.*, cod. 237.
4. *De creatis*, IX, XI; cf. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 235; *Conviv.*, III, 4, 6; VII, 1.
5. Fragment IV, ap. BONWETSCH, 355.
6. *De libero arbitrio*, XXII, 9-11; *De creatis*, II, XI.
7. *De resurrect.*, II, 10, 2.
8. *De lib. arbitr.*, XVI, 2, 7; *De resurrect.*, I, 38, 3; I, 57, 6; *Conviv.*, III, 17.
9. *De resurrect.*, I, 35, 2; I, 36, 2; I, 34, 3; I, 52, 5.
10. *De resurrect.*, I, 55, 4.
11. *De lib. arbitr.*, XVII, 4, 5; XVIII, 4 suiv; *De resurrect.*, II, 6, 2.
12. *De resurrect.*, II, 4, 3.
13. *De resurrect.*, II, 4, 3.
14. *De resurrect.*, II, 6, 3; I, 39, 5; I, 38, 1; I, 43, 2 et suiv.

La mort est donc à la fois une conséquence et un remède du péché. Mais, pour qu'elle ne devînt pas éternelle, et afin que le démon fût vaincu par celui-là même qu'il avait séduit [1], le Verbe s'est fait homme (ἐνανθρωπήσας) [2]. Cette union du Verbe et l'humanité est intime (συνενώσας καὶ συγκεράσας [3]), bien que Jésus-Christ reste à la fois Dieu et homme (ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον, καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον [4]), et le corps de Jésus-Christ est semblable au nôtre, puisqu'il devait sauver le nôtre [5]. Il est demeuré réel après la résurrection aussi bien que dans la transfiguration [6]. Toutefois, l'idée capitale de Methodius ici, et qu'il a empruntée à l'école asiatique à laquelle il appartient, est celle de la récapitulation. Jésus-Christ est le second Adam, en qui notre humanité a été pétrie à nouveau et unie au Verbe. L'auteur pousse les choses si loin qu'il semble absolument identifier le Christ avec la personne du premier Adam [7].

Devenu ainsi chef de l'humanité et notre représentant, Jésus-Christ souffre pour nous et nous purifie de son sang [8]. Il est notre aide, notre avocat, notre médecin [9], qui nous apporte le pardon des péchés, la vérité et l'immortalité, la résurrection de la chair [10]. Cette œuvre de Jésus-Christ se réalise dans l'Église et par l'Église, son épouse, qui lui engendre continuellement des enfants [11]. L'instrument de ce renouvellement et de

1. *Conviv.*, III, 6.
2. *Conviv.*, I, 5; VIII, 7; X, 2.
3. *Conviv.*, III, 5.
4. *Conviv.*, III, 4.
5. *De resurrect.*, II, 8, 7.
6. *De resurrect.*, III, 7, 12; III, 12, 3 et suiv.
7. *Conviv.*, III, 3, 4, 5, 8.
8. *De la distinction des aliments*, XV, XI, 4.
9. *De resurrect.*, III, 23, 11.
10. *Conviv.*, VII, 6; *De resurrect.*, II, 18, 8; II, 24, 4; III, 23, 4, 6.
11. *Conviv.*, III, 8.

cette génération, est le baptême [1]. Le baptême ne fait pas seulement des saints, il fait des christs, car chaque fidèle, participant au Christ, est lui-même engendré Christ [2], et c'est le rôle de l'Église de produire le Verbe dans le cœur des fidèles [3].

La morale de Methodius est toute religieuse, et part de la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ comme du principe de tout bien. La vraie foi et les œuvres, l'accomplissement des préceptes, y sont regardés comme également nécessaires [4] : et quant aux péchés, il nous y est recommandé, en cas de chute, d'en faire pénitence, car Dieu est plein de miséricorde et disposé à nous les pardonner et à nous en purifier [5]. Aux préceptes proprement dits se joignent d'ailleurs des aphorismes et des conseils de vie ascétique empruntés en partie à Origène, et où l'influence stoïcienne se fait également sentir. La souffrance est un moyen de purification [6] ; nous ne sommes pas, en cette courte vie, propriétaires des objets à notre usage, ils nous sont seulement prêtés [7] ; mais surtout, entre les vertus, la virginité est exaltée comme la plus belle, τὸ κορυφαιότατον καὶ μακάριον ἐπιτήδευμα [8], comme la vertu par excellence de Jésus-Christ, l'ἀρχιπαρθένος [9]. Le mariage cependant n'est pas interdit [10].

Methodius a composé tout un traité sur la résurrec-

1. *Conviv.*, VIII, 6, 8 ; *De la distinct. des aliments*, XI, 6.
2. Ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων, τῷ μετέχειν Χριστοῦ, Χριστὸς γεννηθῇ (*Conviv.*, VIII, 8, 9 ; *De la sangsue*, VIII, 2, 3 ; *De la distinct. des alim.*, IV, 1).
3. *Conviv.*, VIII, 11.
4. *De resurrect.*, I, 30, 2 ; III, 23, 11 ; *De la lèpre*, XV, 2 ; *De la sangsue*, VIII, 4.
5. *De resurrect.*, III, 21, 9 ; III, 23, 7-9.
6. *De la distinct. des alim.*, I-V.
7. *De la vie et de l'acte raisonnable*, V, 1 ; VI, 3.
8. *Conviv.*, VIII, 1 ; VII, 3.
9. *Conviv.*, I, 5.
10. *Conviv.*, II, 1, 2 ; III, 11 et suiv.

tion des corps : il y repousse absolument la résurrection entendue au sens origéniste, comme une sorte de résurrection purement spirituelle. L'homme, affirme-t-il, ne doit pas être transformé en ange, mais être immortel dans ce qu'il est [1] : le corps qui ressuscitera, est celui que nous avons [2]. L'évêque d'Olympe est d'ailleurs, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, millénariste. Il pense que le monde doit durer six mille ans, et qu'ensuite les justes, ressuscitant, régneront mille ans avec Jésus-Christ avant d'entrer au ciel [3]. La création elle-même sera rajeunie et purifiée par le feu pour durer éternellement.

D'après ce qui vient d'être dit, deux mots caractérisent la théologie de Methodius. Au point de vue négatif, si l'on peut ainsi parler, elle est nettement et consciemment antiorigéniste ; au point de vue positif, elle reproduit les idées et les théories chères à l'école asiatique (Irénée, Méliton). Sa tendance générale est conservatrice : cependant elle a été touchée par la philosophie, et l'auteur n'hésite pas à user au besoin de l'allégorisme [4], bien qu'il en repousse le principe [5].

§ 6. — Le dialogue *De recta in Deum fide* [6].

Il faut placer entre les années 280-311 la composition du dialogue anonyme Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, que le nom du principal interlocuteur, Adamantius, a fait de bonne heure et faussement attribuer à Origène. L'écrit a pour objet de réfuter le marcionisme

1. *De resurrect.*, I, 49, 3, 4 ; I, 50, 1.
2. *De resurrect.*, III, 1, 1 ; III, 2, 2, 3 ; III, 3 ; III, 5, 7 ; III, 12.
3. *Conviv.*, IX, 1, 5.
4. *De resurrect.*, III, 8, 3, 7 ; *De la lèpre*, IV, 5.
5. *Conviv.*, III, 2 ; *De resurrect.*, I, 39, 2 ; I, 54, 6 ; III, 9, 4.
6. L'édition citée est celle de W. H. Van de Sande Bakhuyzen, *Der Dialog des Adamantius*, Leipzig, 1901.

et le valentinianisme sous leurs diverses formes. Mais ce faisant, l'auteur, sous le nom d'Adamantius, expose sa propre doctrine dont il faut ici nous occuper. Cette doctrine est indépendante de celle d'Origène; mais bien qu'elle en diffère souvent, elle n'a pas précisément pour but de la combattre. En voici les traits principaux.

Il n'y a qu'un seul Dieu à la fois juste et bon, créateur du monde, de la matière première elle-même (vi, 4), auteur des deux Testaments. Le mal n'existe pas en soi, n'est pas une substance : c'est un accident, le fait de la liberté angélique ou humaine : le bien essentiel ne saurait en être l'auteur ni le sujet; il n'y a que le bien participé qui en soit capable, à cause de sa liberté (iii, 8, 9, 10, 13; iv, 10, 11; cf. i, 28).

Puis Adamantius professe sa foi au Verbe éternel et consubstantiel, et au Saint-Esprit également éternel : Πεπίστευκα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον ἀεὶ ὄντα... Πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ ἀεὶ ὄντι (i, 2). On remarquera le mot ὁμοούσιος. Le Verbe, ajoute-t-il, est Fils de Dieu par nature, κατὰ φύσιν, par opposition aux hommes qui le sont seulement par adoption, κατὰ θέσιν (iii, 9). Maintenant, ce Verbe a pris une chair terrestre, la chair d'Adam, de la vierge Marie (v, 3, 9; iv, 15). Par cette incarnation, il ne s'est pas transformé en la chair (iv, 16), la personne qu'il était n'a été ni changée ni détruite : le même qui est descendu des cieux y est remonté : ἀληθῶς γὰρ ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς, οὐδὲν ἄλλο γενόμενος παρ' ὃ ἦν, θεός (v, 7). On voit par ces derniers mots combien l'expression est encore peu rigoureuse bien que la pensée soit exacte. Ailleurs, la dualité des éléments divin et humain dans le Christ est affirmée (ὄντως θεὸν κατὰ πνεῦμα καὶ ὄντως ἄνθρωπον κατὰ σάρκα ὁμολογήσαντες Χριστόν, v, 11), mais affirmée à son tour en termes tels que l'humanité

paraît être une personne distincte du Verbe : Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος κατελθὼν ἀνέλαβεν ἄνθρωπον... καὶ οὗτος ὁ ληφθεὶς... οὗτος ὑπέμεινε πάντα τὰ ἀνθρώπινα πάθη, ἵνα τὸν ἄνθρωπον σώσῃ (v, 8).

Adamantius rejette expressément la singulière théorie sotériologique d'Origène, qui veut que le sang de Jésus-Christ ait été un prix payé au démon pour le rachat de nos âmes : voilà, s'écrie-t-il, un absurde blasphème : πολλὴ βλάσφημος ἄνοια! Le sens de cette λύτρωσις est plutôt que Jésus-Christ nous a rachetés de l'esclavage du péché, car, ayant commis le péché, nous étions devenus ses esclaves; seulement ce rachat doit s'entendre métaphoriquement (καταχρηστικῶς), puisque d'ailleurs le Sauveur a repris la vie qu'il avait donnée pour nous (I, 27).

Pas plus que Methodius, notre auteur n'admet la préexistence des âmes, ni leur péché avant leur union au corps, ni que cette union ait été le châtiment de leur faute (v, 21). D'autre part, il enseigne que l'Église catholique seule est la dépositaire de la vérité, et qu'en s'en éloignant, on tombe nécessairement dans l'erreur (v. 28); et il explique ce mot de *catholique*. Les vrais chrétiens s'appellent catholiques, dit-il, parce qu'ils sont répandus dans le monde entier : διὰ τὸ καθ' ὅλου τοῦ κόσμου εἶναι (I, 8). Un passage sur l'eucharistie (II, 20) la désigne comme la communion du corps et du sang de Jésus-Christ, et tire de ce fait une preuve que la création est donc l'œuvre du Dieu bon, puisque autrement il y aurait communauté entre la lumière — le corps de Jésus-Christ — et les ténèbres — les éléments eucharistiques.

Notre dialogue ne traite qu'incidemment de l'eschatologie. Il y a, remarque-t-il, un double avènement de Jésus-Christ, l'un dans l'humilité, déjà réalisé, l'autre dans la gloire, qui se réalisera à la fin des temps

(I, 25). Alors Dieu, qui est juste juge, traitera chacun selon son mérite et ses œuvres (I, 16; II, 5, 15). Quant à la résurrection, elle aura lieu dans le corps même que nous possédons actuellement (V, 16) : ce corps sera sans doute extérieurement changé et transfiguré; mais il gardera son identité, il ne deviendra pas un autre : οὐχ ἕτερος γενόμενος — οὐχ ἄλλος παρ' ὃ πέφυκε μεταβαλλόμενος (V, 24).

CHAPITRE XIII

LES HÉRÉSIES ORIENTALES DE LA FIN DU IIIe SIÈCLE.

§ 1. — L'adoptianisme de Paul de Samosate[1].

Paul de Samosate est connu surtout par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (VII, 27-30). Élu vers 260 environ comme successeur de Demetrianus sur le siège d'Antioche, il y donna bientôt, avec le scandale d'une fausse doctrine, celui d'une vie toute mondaine et d'un caractère hautain et violent. Trois conciles se réunirent contre lui à Antioche de 263 à 268. Les deux premiers, présidés par Firmilien de Césarée, restèrent sans résultat. Le troisième, tenu en 267 ou 268, excommunia l'hérétique, et informa de sa sentence le pape

1. Sources : Au premier rang, les fragments soit des écrits de Paul lui-même, soit du compte rendu de sa discussion avec Malchion, soit de la lettre synodale du concile d'Antioche qui le condamna, tous rassemblés dans ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 1re édit., III, 286-367. Voir un autre fragment de la *Disputatio* dans PITRA, *Analecta sacra*, III, 600, 601, et cf. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 684, note 6. — Au second rang, les renseignements qui nous sont fournis par les écrivains du IVe siècle, EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 27-30; S. ATHANASE, *De synodis*, 26, 43, 45, 51; *Orat. contra Arian.* II, 43 ; l'auteur (Didyme probablement) du *Contra Apollinarium*. II, 3; S. HILAIRE, *De synodis*, 81, 86; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrhetic. contra Apoll.*, IX ; S. BASILE, *Epist.* LII; S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXV. — Travaux : A. RÉVILLE, *La Christologie de Paul de Samosate*, *Biblioth. des Hautes Études, section des sciences religieuses*, VII, Paris, 1896.

et la catholicité par une lettre dont il est resté des fragments. Le principal auteur de la défaite de Paul dans cette dernière affaire fut un certain Malchion, ancien chef de l'école des sophistes, et prêtre alors de l'Église d'Antioche, qui déjoua ses manœuvres et mit à nu ses erreurs. Paul, déposé, parvint cependant à se maintenir en possession des bâtiments de l'Eglise, grâce à l'appui de la reine de Palmyre, Zénobie. En 272, sous Aurélien, il en fut définivement chassé.

Sa doctrine, sur laquelle nous sommes bien renseignés, n'était que l'adoptianisme de Théodote et d'Artémon savamment présenté. Elle se résume en ceci : Il n'y a en Dieu qu'une seule personne (πρόσωπον ἕν [1]) ; en lui toutefois on peut distinguer une raison (λόγος) et une sagesse (σοφία). Cette raison et cette sagesse n'ont pas de subsistance propre : ce sont de simples facultés ou attributs (ἀνυπόστατος) [2]. Dieu, sans doute, profère de toute éternité son Verbe ; il l'engendre, si on veut, et ainsi on peut appeler le Verbe Fils ; mais le Verbe n'en reste pas moins impersonnel, comme la parole humaine [3].

Ce Verbe cependant, cette raison divine a agi dans Moyse, dans les prophètes, mais surtout et d'une manière toute singulière dans le fils de David [4], en Jésus, né de la Vierge par l'opération du Saint-Esprit [5]. Jésus n'est qu'un homme [6] : il est « d'en bas » (κάτωθεν) [7], mais le Verbe l'a inspiré d'en haut (ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος) [8], et en l'inspirant il s'est uni à

1. S. Épiphane, *Haer.* LXV, 3.
2. S. Épiphane, *Haer.* LXV, 1, 5.
3. Routh, *l. c.*, 300 ; S. Épiphane, *l. c.*, 3.
4. Routh, *l. c.*, 301, 311.
5. Routh, *l. c.*, 300.
6. S. Épiphane, *l. c.*, 7 ; cf. 1 et Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 27, 2.
7. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 30, 11, et cf. VII, 27, 2 ; S. Épiphane, *l. c.*, 7.
8. S. Épiphane, *l. c.*, 7 ; *Contra Apollinar.*, II, 3.

lui : union de pure action extérieure (ἔξωθεν) [1], ou, si l'on préfère, d'habitation, le Logos impersonnel étant contenu en Jésus comme dans un temple (ὡς ἐν ναῷ) [2], union qui est une simple συνέλευσις [3], qui ne fait pas que Jésus soit Dieu en personne (ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος) [4], qui ne donne pas non plus au Verbe la personnalité qui lui manque, car il n'est pas une essence subsistant dans un corps (οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι) [5], mais seulement la raison de Dieu dont les lumières sont communiquées au fils de Marie κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν—κατὰ ποιότητα [6].

Toutefois, grâce à cette communication, Jésus est un être unique et hors de pair [7]. Oint par le Saint-Esprit dans son baptême, il a atteint la perfection morale [8]. Son amour de Dieu est sans défaillance, sa volonté impeccable, excellence bien supérieure, remarque Paul, à celle qui lui viendrait de la nature. En récompense de cette rectitude, Dieu lui a accordé le pouvoir de faire des miracles. Jésus-Christ triomphe du péché non seulement en lui, mais en nous : il nous rachète et nous sauve, en même temps qu'il rend indissoluble son union avec Dieu.

Alors se produit son apothéose. La pureté de sa vie aussi bien que ses souffrances lui valent un nom au-dessus de tout nom [9] ; il est établi juge des vivants et des morts, revêtu de la dignité divine, si bien que

1. Routh, *l. c.*, 311.
2. Routh, *l. c.*, 301 ; S. Épiphane, *l. c.*, 1.
3. Routh, *l. c.*, 324.
4. Routh, *l. c.*, 301, et cf. 312 ; cf. Saint Épiphane, *l. c.*, 7.
5. Routh, *l. c.*, 312, 302.
6. Routh, *l. c.*, 311, 312.
7. Paul parlait même d'une différence de constitution entre Jésus-Christ et nous (Routh, *l.c.* 311).
8. Voir, pour ce qui suit, les fragments des *Discours* de Paul à Sabinus dans Routh, *l. c.*, 329, ou mieux dans Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 684, note 6.
9. *Fragm.* 3 à Sabinus.

nous pouvons l'appeler « Dieu né d'une vierge, Dieu manifesté de Nazareth », θεὸν ἐκ τῆς παρθένου, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα [1].

Et c'est dans un sens analogue que nous pouvons parler aussi de sa préexistence : car Jésus ne préexistait point substantiellement et personnellement à sa naissance (οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει) ; mais il avait été prévu et prédestiné par Dieu, annoncé et prédit par les prophètes, et ainsi il existait d'une certaine façon dans les desseins de Dieu et les oracles qui l'annonçaient : τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα [2].

Tel est en résumé le système de Paul : nous reconnaissons sans peine l'adoptianisme. Entre les idées qui s'y font jour, il faut remarquer celle de la valeur des actes personnels opposée à l'excellence résultant de la seule nature. Ce qui vient de la nature n'a rien de méritoire ni de supérieur : c'est l'effort de la volonté, le mérite personnel qui fait la vraie grandeur. Jésus n'est pas Dieu par nature : il est mieux que cela ; il l'est devenu par sa vertu. D'autre part, le système, par sa façon d'expliquer l'union de l'homme et du Verbe, préludait au nestorianisme. Les adversaires de Paul l'aperçurent très bien, et cela lui valut d'être souvent nommé — et anathématisé — dans les controverses christologiques postérieures.

Les évêques du concile d'Antioche condamnèrent cette façon de voir. Les fragments de leur lettre synodale conservés par Eusèbe ne touchent malheureusement que fort peu au côté dogmatique de la question [3].

1. *Contra Apollinarium*, II, 3 ; cf. S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticon*, IX ; S. Athanase, *De synodis*, 45, 26, IV.

2. *Contra Apollinar.*, II, 3.

3. Une autre lettre qui aurait été écrite par six évêques présents au concile, et que nous avons encore (Routh, *l. c.*, 289 suiv.), contient au contraire sur la divinité de Jésus-Christ et contre les erreurs de Paul une profession de foi détaillée et documentée. Mais son authenticité est fort douteuse.

En revanche, un incident de cette condamnation nous est connu, dont on ne parla que plus tard, mais qui est du plus haut intérêt. Les semi-ariens réunis à Ancyre en 358 objectèrent à l'acceptation du mot ὁμοούσιος que le terme avait été repoussé par les Pères qui excommunièrent Paul de Samosate, comme ne convenant pas pour exprimer les rapports du Fils et du Père. Saint Athanase (*De synodis*, 43, 45), saint Basile (*Epist.* LII, 1) et saint Hilaire (*De synodis*, 81, 86) qui ont rapporté l'objection, ne semblent pas mettre en doute le fait allégué : ils prétendent seulement que les évêques du concile d'Antioche n'entendirent pas le terme ὁμοούσιος dans le même sens que les Pères de Nicée. D'après saint Athanase et saint Basile, Paul aurait fait à la divinité essentielle de Jésus-Christ l'objection suivante : Si Jésus-Christ n'est pas, d'homme qu'il était, devenu Dieu, il n'est pas ὁμοούσιος τῷ πατρί, et dès lors il y a trois substances, l'une principale, les deux autres dérivées d'elle : c'est-à-dire, comme l'explique saint Hilaire, pour que Jésus-Christ soit ὁμοούσιος au Père, il faut que ce qu'il y a de divinité en lui soit quelque chose d'impersonnel, qui ne soit pas une autre οὐσία (dans le sens de personne, de subsistance) que le Père, autrement nous devrions les considérer l'un et l'autre comme dérivant d'une οὐσία première à laquelle ils participeraient. Dans ce raisonnement, οὐσία équivalait, suivant la pensée de Paul, à ὑπόστασις, et le concile rejeta l'ὁμοούσιος ainsi entendu. Cette explication est plausible, d'autant plus que les mots οὐσία et ὑπόστασις ne reçurent que plus tard leur signification tranchée et exclusive.

Par l'intermédiaire de Paul de Samosate et de son contemporain, Lucien d'Antioche, l'adoptianisme rejoint l'arianisme. Celui-ci retiendra l'idée fondamentale de la non-divinité de Jésus-Christ, mais il tran-

sigera sur la personnalité du Logos, dont il fera un être supérieur incarné en Jésus.

§ 2. — Le manichéisme [1].

Le manichéisme n'est pas un système chrétien ni proprement une hérésie, et il n'aurait aucun titre à une place dans une *histoire des dogmes*, sans les emprunts qu'il fit plus tard au christianisme et les nombreuses réfutations dont il fut l'objet de la part des écrivains ecclésiastiques.

Il est né en Orient, et a tiré exclusivement du paganisme ses doctrines fondamentales. Il dérive de la vieille religion naturaliste babylonienne et chaldéenne complétée par des éléments pris du parsisme et du mandaïsme. Or le mandaïsme était peut-être relié à l'elkasaïsme : certaines pratiques et idées chrétiennes y avaient en tout cas pénétré, et l'on peut supposer que,

1. Sources : On a divisé en deux grandes catégories les sources qui peuvent servir à l'histoire de la doctrine manichéenne : les *sources orientales* et les *sources grecques et latines*. I. Les *sources orientales*, plus importantes, comprennent elles-mêmes : 1° Les sources *mahométanes :* KITAB-AL-FIHRIST (vers 980), édit. G. FLUEGEL, Leipzig, 1871-72. SHAHRASTANI (XII[e] siècle), *Kitab-al-milal wan nuhal*, édit. CURETON, traduct. TH. HAARBRUCKER, *Shahrastani's Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-1851. G. ABOULFARADJE († 1286), *Historia orientalis*, édit. Pococke, Oxoniae, 1663-1672. Les renseignements et extraits donnés par TABARI (X[e] siècle), AL-BIRUNI (XI[e] siècle) et les autres. — 2° Les sources *chrétiennes :* S. EPHREM, surtout *S. Ephraemi syri... opera selecta*, éd. Overbeck, Oxford, 1865. ESNIK, *Réfutation des différentes sectes*, trad. par Le Vaillant de Florival, Paris, 1853. EUTYCHIUS, *Chronique*, édit. Pococke, Oxford, 1628. — II. Sources *grecques et latines :* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 31. HEGEMONIUS, *Acta Archelai* (éd. C. H. BEESON, et *P. G.*, X). Les réfutations signalées plus loin ; les hérésélogistes, surtout S. ÉPIPHANE. *Haer.* LXVI, et S. JEAN DAMASCÈNE, *De haeresibus*, *Dialogus contra Manichaeos ;* PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 179 ; enfin les traités de S. AUGUSTIN contre les manichéens. — Travaux : BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734. FLUEGEL, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862. K. KESSLER, *Mani, Forschungen über die manichaeische Religion*, Berlin, 1889. F. ROCHAT, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Genève, 1897.

par cette voie indirecte, quelque chose du christianisme s'est, dès le principe, glissé dans le système de Mani. Je dis qu'on peut le supposer, car le fait lui-même n'est pas établi. Quant au bouddhisme, Baur lui accordait jadis, dans la formation du manichéisme, une influence considérable; on est bien plutôt disposé actuellement à regarder cette influence comme nulle.

Il est difficile d'ailleurs, au milieu de la multiplicité et des divergences de nos sources, de se faire une idée complète et sûre de la vie et de l'enseignement de Mani. Les grandes lignes seulement peuvent prétendre à l'exactitude. Mani dut venir au monde à Mardinu, au sud de Ctésiphon, entre les années 214-218, et fut élevé dans la secte des mugthasila ou baptistes, à laquelle son père s'était agrégé. Mais plus tard, il reçut des révélations particulières, et se mit, à vingt-quatre ans, à prêcher son propre système en Babylonie, en Perse, dans le Turkestan et même dans l'Inde. Une conspiration des mages le perdit. Le roi de Perse Bahram I le fit saisir et décapiter à Dschundisabur vers l'an 274-275 [1].

Mani semble bien avoir proposé lui-même un corps complet de doctrine. En voici les traits principaux :

Le fondement du système est le dualisme : il y a de toute éternité deux principes, ou plutôt deux royaumes opposés, celui de la Lumière et celui des Ténèbres. La Lumière est le bien à la fois physique et moral; les

1. Le Fihrist attribue à Mani sept principaux ouvrages dont on trouve aussi la trace ailleurs. Ce sont, en syriaque : 1° Le *Livre des mystères*, les Μανιχαίου μυστηρία de saint Épiphane (*Haer.* LXVI, 13; *Acta Archelai*. 62); 2° Le *Livre des Géants*; 3° Le livre des *Règles pour les auditeurs*, identique probablement à l'*Epistula fundamenti* de saint Augustin, et au Κεφαλαίων βιβλίον des *Acta Archelai* (62) et de saint Épiphane; 4° La lettre au roi Sapor, *Schâppûrakân*; 5° Le *Livre de la vivification*, le même probablement que le θησαυρός de saint Épiphane (*Haer.* LXVI, 13;

Ténèbres sont le mal. Le royaume de la Lumière est gouverné par le Roi du Paradis de Lumière, Dieu : le royaume des Ténèbres n'a pas d'abord de chef; mais de ses éléments sort bientôt Satan, le diable primitif. Éternellement ces royaumes sont juxtaposés par leurs parties inférieure et supérieure, mais ne se mêlent pas.

La confusion entre eux vient de Satan. Il se revêt des cinq éléments des Ténèbres, la fumée, la combustion, l'obscurité, le vent chaud, le brouillard, et attaque le royaume de la Lumière. Dieu, pour lui résister, produit d'abord un éon, la Mère de la vie, et avec elle l'Homme primitif, qui, équipé des cinq éléments purs — le souffle léger, le vent, la lumière, l'eau et le feu — doit défendre les frontières du royaume. Dans cette lutte, l'Homme primitif est vaincu et fait prisonnier. Il est délivré par Dieu lui-même; mais dans les étreintes de Satan, les éléments purs se sont mélangés avec les éléments ténébreux. Entre la Lumière et les Ténèbres est apparue une matière mixte.

C'est de cette matière mixte que Dieu forme le monde actuel, dans le but de dégager peu à peu les éléments lumineux qui y sont renfermés, et de les ramener enfin dans le royaume de la Lumière. Le soleil et la lune sont les instruments de cette délivrance : l'homme cependant doit la préparer. Dans l'homme en effet Satan et ses anges, qui l'ont créé ou procréé, ont concentré principalement les éléments de la Lumière. Ils les ont emprisonnés dans son corps

Acta Archel., 62) ou le *Thesaurus vitae* d'autres auteurs; 6° La Πραγματεία; 7° enfin, en persan, une sorte d'évangile que les manichéens opposaient dans la suite aux évangiles chrétiens (*Acta Archel.*, 62). D'autres ouvrages ou lettres sont encore cités, et il est certain que la littérature manichéenne issue du maître ou de ses disciples fut considérable. La guerre que lui fit l'Église l'a fait presque entièrement disparaître.

comme dans un cachot, et ils ont placé auprès de lui la femme, la séduction sensuelle incarnée, afin de perpétuer, par la génération, cet emprisonnement. L'homme est donc composé de bien et de mal, et de sa conduite dépend la délivrance plus ou moins prompte. plus ou moins complète de ce qu'il y a en lui et même dans le monde de pur et de saint. Aussi est-il continuellement sollicité en sens contraire par les démons et par les anges. Les premiers le poussent au vice, à l'idolâtrie; les seconds l'instruisent de sa vraie nature et le mettent en garde contre les sens. Les anges ont envoyé les prophètes de la vraie doctrine, peut-être Zoroastre, le Bouddha, Jésus, mais surtout Mani « le Guide, l'Ambassadeur de la Lumière, le Paraclet ». En croyant à ses enseignements et en accomplissant ses préceptes, on peut efficacement travailler au dégagement des éléments lumineux enfermés en soi et dans le monde, et parvenir par conséquent au salut.

Quels sont ces préceptes? En général, ils sont l'expression d'une morale dualiste comme la théorie qui la fonde et de tendance ascétique. Le principe est que l'on doit s'abstenir de tout plaisir sensuel. Le manichéen parfait porte trois sceaux : le *signaculum oris*, qui lui interdit les aliments impurs — la chair des animaux, le vin, etc. — et les paroles obscènes; le *signaculum manus*, qui lui interdit de toucher à certains objets en qui sont contenus les éléments des Ténèbres; le *signaculum sinus*, qui lui défend les rapports sexuels, et par conséquent le mariage. A ces prohibitions s'ajoute toute une série de prescriptions minutieuses, des jeûnes fréquents, des prières à heure fixe plusieurs fois le jour, des ablutions, etc.

Un ascétisme si rigoureux et des pratiques si multipliées ne pouvaient évidemment convenir à la masse des croyants manichéens, et auraient compromis fatale-

ment la diffusion de la secte. Aussi n'étaient-ils obligatoires que pour ceux d'entre eux qui voulaient être parfaits, pour les « Élus » ou « Véridiques ». Ceux-là seuls poussaient le respect de la vie universelle jusqu'à ne pas couper une herbe et à ne pas cueillir eux-mêmes un fruit. En compensation, ils étaient, pendant leur vie, l'objet de l'admiration et des soins empressés des « Auditeurs », et pouvaient, après leur mort, prétendre au retour immédiat dans le Paradis de Lumière. Quant aux simples « Auditeurs », ils devaient garder les dix commandements de Mani, éviter l'idolâtrie, le mensonge, l'avarice, le meurtre, l'adultère, le vol, les mauvais enseignements, la magie, le doute religieux et la mollesse. Leur vie, en somme, ressemblait à celle de tout le monde; mais aussi devaient-ils, après leur mort, passer par toute une série de purifications, avant de rejoindre les Élus au lieu de leur repos[1].

Ces deux catégories de fidèles correspondent assez bien, on le voit, aux moines et aux séculiers; mais en dehors et au-dessus d'elles, l'église manichéenne possédait une hiérarchie qui se calqua plus tard sur la hiérarchie chrétienne. A sa tête se trouvaient les Docteurs ou Maîtres, ayant eux-mêmes un chef : ils étaient, d'après saint Augustin, au nombre de douze; puis venaient les Administrateurs (fils de la science) au nombre de soixante-douze, toujours d'après saint Augustin; puis les Anciens ou Presbytres correspondant aux prêtres. Il y eut même, dans la suite, des diacres et des missionnaires.

Quant au culte des manichéens, il paraît d'abord

1. Quant aux incrédules et aux manichéens pécheurs, ils devaient, après la mort, errer jusqu'à la fin du monde, pour être jetés ensuite dans l'enfer. — Remarquons qu'en toute hypothèse, il n'y avait jamais de salut pour le corps. Lorsque tous les éléments de Lumière en avaient été retirés, il était abandonné aux Ténèbres d'où il venait.

être resté fort simple, et n'avoir compris que des prières, hymnes, et expressions extérieures d'adoration. On ne voyait chez eux ni temples, ni autels, ni images. Leur fête principale était celle de la Chaire (βῆμα), célébrée au mois de mars en l'honneur de la mort de Mani. Ils ne tardèrent pas cependant à adopter certaines fêtes chrétiennes, comme celle de la Pentecôte, et des rites analogues au baptême et à l'eucharistie. Il se mêla — ont dit quelques auteurs — à cette dernière cérémonie des pratiques obscènes et révoltantes qui altérèrent singulièrement la pureté de vie primitive que le fondateur avait voulu inculquer.

Ainsi constitué, le manichéisme parvint à conquérir une expansion considérable. En Orient, la secte, d'abord exilée par les persécutions au delà de l'Oxus, revint en Perse vers 661, pour émigrer de nouveau à Samarkand et dans la Sogdiane au xe siècle, et pénétrer dans le Thibet, l'Inde et la Chine. D'un autre côté, on la trouve au ive et au ve siècle en Arménie et dans la Cappadoce. Les hérésies paulicienne à la fin du viie siècle et iconoclaste au viiie propagèrent encore son influence. Des colonies d'Arméniens manichéens, transportés en Europe par les empereurs iconoclastes, implantèrent l'erreur en Bulgarie, en Macédoine, dans la Thrace et dans l'Épire, et la développèrent au sein de l'Église grecque sous les noms d'euchites, enthousiastes ou bogomiles. De là elle se répandit, par le moyen des missionnaires, en Italie, en France, en Allemagne et en Angleterre, et y devint le principe des hérésies cathares et albigeoises.

D'autre part, le manichéisme avait pénétré directement dans l'empire romain vers l'an 280. Au ive siècle, il était florissant en Afrique, et l'on sait que saint Augustin en fut, pendant neuf ans, l'adepte. La secte s'y maintint malgré les édits meurtriers publiés contre elle

par Valentinien en 372, par Théodose en 381, et par Honorius en 407, et de là atteignit l'Espagne, l'Aquitaine et la Gaule. A Rome, elle s'était établie dès le IVe siècle. Elle s'y fortifia encore au siècle suivant, lorsque arriva en Italie le flot des émigrés africains fuyant devant les Vandales, et y persévéra jusqu'au VIIe siècle sous saint Grégoire. Les manichéens latins purent ainsi attendre les frères qui devaient leur arriver de l'empire grec, afin de travailler avec eux à l'œuvre de propagande dont nous avons parlé.

Cette diffusion de l'erreur cependant ne se fit pas sans luttes, et les écrivains ecclésiastiques opposèrent au manichéisme des réfutations vigoureuses. L'auteur du *Tractatus de placitis Manichaeorum*[1], Alexandre de Lycopolis, à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle, n'est probablement pas chrétien ; mais Sérapion de Thmuis († v. 358)[2], Titus de Bostra († v. 374)[3], Georges de Laodicée peut-être († après 360)[4], saint Basile[5], Didyme l'aveugle[6], Diodore de Tarse[7] ont composé contre les manichéens des ouvrages dont plusieurs se sont conservés en tout ou en partie. Saint Augustin en a, à lui seul, écrit une douzaine environ.

De ces réfutations l'une des plus anciennes et sans doute la plus précieuse est l'opuscule intitulé *Acta disputationis sancti Archelai cum Manete*[8]. Héraclien de

1. *P. G.*, XVIII, p. 412.
2. *P. G.*, XL.
3. P. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace* Berolini, 1859.
4. C'est l'opinion de Draeseke. L'ouvrage est dans P. de Lagarde, *Op. cit.*
5. L'ouvrage est perdu. V. Saint Augustin, *Contra Iulianum*, I, 16, *P. L.*, XLIV, 650.
6. *P. G.*, XXXIX, 1085 sqq.
7. L'ouvrage est perdu, mais mentionné par Photius, *Biblioth.*, cod. 85.
8. Ed. Beeson (1906). On n'en a, sauf quelques fragments en grec, qu'une version latine, qu'une récente découverte permettrait de dater

Chalcédoine désigne comme son auteur un certain Hegemonius dont nous ne savons rien de plus[1]. Dans ces *Acta* les renseignements intéressants abondent, et peut-être y a-t-on incorporé des documents de la première heure. L'ouvrage appartient à la première moitié ou au milieu du IV[e] siècle.

En dehors de ses arguments contre le manichéisme, plusieurs auteurs ont relevé, dans sa christologie, le ton adoptianiste ou peut-être nestorien du chapitre 60[2]. Mani reproche à Archelaus de faire de Jésus le Fils de Dieu par adoption et non par nature : « Ergo per profectum filius videbitur et non per naturam » (59). A quoi Archelaus répond en distinguant le fils de Marie du Christ de Dieu qui est descendu sur lui, et qu'il paraît confondre avec le Saint-Esprit : « Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est voluit perferre certamen, Iesus. Hic est Christus dei qui descendit super eum qui de Maria est... Cum resurrexisset ab inferis, adsumptus est illuc ubi Christus filius dei regnabat... Spiritum qui de caelis descenderat, per quem vox paterna testatur dicens : *Hic est filius meus dilectus*, nullus alius portare praevaluit, nisi qui ex Maria natus est, super omnes sanctos Iesus. »

des environs de l'an 400. V. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Litter.*, *Die Chronologie*, II, pp. 548, 549.

1. PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 85 ; cf. HARNACK, *loc. cit.*

2. *P. G.*, X, ch. 50.

CHAPITRE XIV

LES THÉOLOGIENS OCCIDENTAUX DE LA FIN DU IIIe ET DU COMMENCEMENT DU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Arnobe [1] et Lactance.

Pas plus et moins encore qu'en Orient, on ne rencontre en Occident, depuis saint Cyprien jusqu'au concile de Nicée, d'écrivain qui ait continué la lignée des grands théologiens antérieurs. Arnobe, Lactance et peut-être Commodien lui-même sont des laïcs dont la science théologique est superficielle ou peu sûre, dont l'autorité est faible, dont les œuvres retardent plutôt qu'elles n'avancent sur l'état général de la doctrine chrétienne à leur époque.

Arnobe était un converti qui, entre les années 304-310, composa contre les païens un *Adversus nationes* destiné, d'une part, à réfuter leurs objections, de l'autre, à montrer l'absurdité et l'immoralité de leurs croyances aussi bien que l'inanité de leur culte. L'*Adversus nationes* est un écrit de polémique : il n'y faut

1. L'édition citée est celle de *P. L.*, t. V. — Travaux : P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905. K. B. Franke, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius*, Leipzig, 1878. A. Rohricht, *Die Seelenlehre des Arnobius*, Hamburg, 1893. E. F. Schulze, *Das Uebel in der Welt nach die Lehre des Arnobius*, Iena, 1896.

donc pas chercher un exposé exprès ni complet de la foi chrétienne que l'auteur, d'ailleurs, ne connaissait qu'imparfaitement.

On peut relever à son actif, dans son ouvrage, la proclamation énergique de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ : « Deus, re certa, Deus, homo tamen natus, Deus interiorum potestatum, Deus sublimis, radice ex intima » (I, 53, 42, 45-47, 49) ; la haute idée qu'il donne de Dieu : « Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi » (III, 19) ; l'affirmation de la liberté de la foi (II, 65). Arnobe condamne la théorie qui attribue à l'âme une prescience des choses antérieure à la connaissance qu'elle en acquiert, et dont celle-ci ne serait qu'un ressouvenir (III, 19 sqq., 28) ; il constate l'existence de la prière pour les morts (IV, 36), et parle (II, 14) des feux inextinguibles de l'enfer, dont il semble cependant nier l'éternité (II, 14, 61).

Mais à côté de ces traits heureux, on trouve, dans son livre, bien des lacunes et des erreurs. Arnobe a été très frappé de l'ignorance et de la misère physique et morale de l'homme, et il pousse jusqu'à un pessimisme amer le tableau qu'il en fait et les conséquences qu'il en tire. Il ne pense pas que nous puissions connaître d'où nous venons, ni la cause première des maux qui nous accablent (II, 58). L'origine même et les destinées de l'âme sont pour lui d'insolubles problèmes. L'âme est trop chétive et trop vicieuse pour être l'œuvre de Dieu (II, 37, 39 sqq., 46, 48, 55) : elle est plutôt celle de puissances subordonnées dont nous ne saurions déterminer plus exactement la nature (II, 53). Immortelle, elle ne l'est point par essence : elle le devient seulement par le bienfait de Dieu si elle observe ses commandements (II, 14, 31-33, 35, 36, 53) ; et quant à

l'âme des impies, si elle ne périt pas entièrement avec le corps, c'est que Dieu lui réserve des tourments qui sont pour elle la véritable mort (II, 14). Et l'auteur conclut : « Ergo cum haec ita sint, non absone neque inaniter credimus mediae qualitatis esse animas hominum, utpote a rebus non principalibus editas, iuri subiectas mortis, parvarum et labilium virium : perpetuitate donari, si spem muneris tanti Deum ad principem conferant, cui soli potestas est talia corruptione exclusa largiri » (II, 53).

La sotériologie d'Arnobe est nulle : à peine une allusion au livre I, 60 ; sa christologie est très faible. Il ne semble pas qu'il soit docète, malgré quelques expressions impropres (« homine simulato », I, 61) ; mais il ne met entre le Verbe et l'homme en Jésus-Christ qu'un lien très léger et insuffisant (I, 60). Ainsi, il ne faut pas dire, à son avis, que le Christ est mort ; ce n'est pas le Christ, mais l'homme qu'il portait qui est mort : Dieu ne saurait mourir. Il n'est pas plus permis de dire que le Christ est mort qu'il ne l'aurait été de dire qu'Apollon était mort si la sibylle qu'il inspirait avait été tuée pendant son inspiration : « Sed more est hominis interemptus ? — Non ipse : neque enim cadere divinas in res potest mortis occasus... *quis* est ergo visus in patibulo pendere, *quis* mortuus est ? — Homo quem induerat et secum ipse portabat... Mors illa, quam dicitis, assumpti hominis fuit, non ipsius, gestaminis, non gestantis, etc. » (I, 62). Et l'auteur suppose qu'à la mort de Jésus-Christ, le Verbe, se séparant du corps, est apparu au monde tel qu'il était dans sa divinité pure, ce qui a causé le cataclysme dont on fut alors témoin (I, 53).

Ajoutons que, dans sa réfutation du paganisme, Arnobe parle d'une façon trop générale de l'inutilité des temples, du culte extérieur, et en particulier de

l'emploi de l'encens dans les cérémonies (vi, 3; vii, 26-28). Ces critiques sans doute visent seulement le caractère formaliste et grossier de la religion et des rites païens; mais, faute d'être limitées et précisées, elles semblent condamner les plus légitimes manifestations du sentiment religieux, même chrétien.

L'influence d'Arnobe ne paraît pas, de son temps, avoir été bien profonde. Un élève cependant sortit de ses mains qui le dépassa : ce fut Lactance [1]. Lactance, né, lui aussi, dans le paganisme, est le type du philosophe et du rhéteur qui devient chrétien sans cesser d'être rhéteur et philosophe; qui croit sans doute à la nouvelle doctrine, mais qui y voit un monothéisme et un spiritualisme élevés, épurés, plutôt que la religion des mystères de Jésus-Christ, de la Rédemption et de la croix. Le sentiment chrétien est resté à la surface de sa pensée et de son œuvre : il s'y est appliqué, pour ainsi dire, du dehors; il n'a pas jailli de son âme comme d'une source profonde. Et ainsi, faute de les avoir suffisamment compris, et de s'en être suffisamment pénétré, Lactance, écrivain élégant et mesuré, n'a qu'imparfaitement rendu et exposé les enseignements de la foi chrétienne : « Utinam, dira de lui saint Jérôme, tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit [2]! »

Cette considération explique la part considérable que l'apologie proprement dite et le développement

1. L'édition citée est celle de *P. L.*, VI, VII. — Travaux : CH. LEULLIER, *Études sur Lactance apologiste de la religion chrétienne*, Caen, 1846. P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905. M. E. HEINIG, *Die Ethik des Laktantius*, Grimma, 1887. FR. MARBACH, *Die Psychologie des Firmianus Laktantius*, Halle, 1889. P. G. FROTSCHER, *Des Apologeten Laktantius Verhältniss zur griechischen Philosophie*, Leipzig, 1895. R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901.

2. *Epist.* LVIII, 10.

des vérités religieuses naturelles tiennent dans les écrits de notre auteur. Il nous a laissé dans ses *Institutions* une démonstration agréable et qui n'est pas sans force de la divinité du christianisme par les prophéties (I, 4)[1]; par les oracles et la mort courageuse des apôtres (v, 3); par la sainteté de la vie chrétienne en général (v, 9); par l'héroïsme et le grand nombre des martyrs (v, 13, 22); par la transformation morale opérée par la foi nouvelle (III, 25). Il a parlé de Dieu en philosophe; il est revenu souvent et avec complaisance sur le dogme de la Providence, une des vérités qui lui tenaient le plus à cœur, et qui lui a inspiré son petit traité *De opificio Dei;* il a insisté de même sur la création (II, 5, 9; I, 3). Cependant ces tendances apologétique et philosophique ne l'ont pas empêché de nous dire, à l'occasion, le contenu de sa foi proprement chrétienne, et comment il en concevait les mystères.

La naissance du Fils de Dieu est pour lui inexplicable; mais, ajoute-t-il, puisque, d'après les Écritures, le Fils est la parole de Dieu, il a dû sortir de sa bouche comme une voix et un bruit sonore (« cum voce ac sono ex Dei ore processit », IV, 8), à la différence des anges qui sont issus de Dieu dans le silence (*ibid.*). Ce Verbe ainsi proféré fait-il qu'il y ait deux dieux? Non : et Lactance, qui est dans la tradition de Tertullien, nous explique, comme lui, la permanence de l'unité divine, soit par l'unité de substance, soit par l'unité morale qui règne entre le Père et le Fils : « Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus Spiritus, una substantia est : sed ille quasi exuberans fons est, hic tanquam defluens ex eo rivus; ille tanquam sol, hic quasi radius a sole porrectus... Quapropter cum mens et voluntas alterius

1. Toutes les références, sauf avis exprès, se rapportent aux *Divinae institutiones.*

in altero est, vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque appellatur, quia quidquid est in Patre in Filium transfluit, et quidquid in Filio a Patre descendit » (IX, 29). Pas plus d'ailleurs que Tertullien, il n'échappe à l'erreur de la génération temporelle du Verbe et au subordinatianisme. La première est chez lui explicite : « Cum esset Deus ad excogitandum providentissimus... antequam ordiretur hoc opus mundi... produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus Dei Patris praeditus » (II, 9, col. 294; cf. IV, 6, col. 461; 8, col. 466 sq.). Le Fils a été produit pour la création. Quant au subordinatianisme, Lactance le pousse si loin qu'il semble mettre d'abord sur le même pied le Fils et l'ange qui depuis est devenu le démon, et déclare que c'est à cause de sa persévérance dans le bien que le Fils a été cher à Dieu et approuvé de lui (II, 8, col. 295 sqq.; cf. IV, 8, col. 467).

Sur le Saint-Esprit, les ouvrages de Lactance qui nous sont parvenus ne contiennent rien à relever. Saint Jérôme, cependant, l'a accusé d'en supprimer la divine personne dans ses épîtres à Demetrianus — aujourd'hui perdues, — et de le confondre tantôt avec le Père et tantôt avec le Fils[1]. Ce sont des reproches dont il est impossible actuellement de vérifier la justesse[2].

La christologie que notre auteur expose au livre IV (6-30) de ses *Institutions divines* est peu approfondie, et bien près parfois de l'inexactitude. Il suppose partout, bien qu'il ne l'affirme explicitement nulle part, l'unité de personne en Jésus-Christ, et s'il lui arrive d'user de termes impropres (par exemple IV, 10, 25), il connaît aussi et pratique la communication des idiômes

1. *Epist.* LXXXVIII, 7.
2. Tout au plus peut-on remarquer que Lactance nomme volontiers le Verbe un esprit (II, 9, col. 294; IV, 8, col. 467).

(IV, 15, 30). D'autre part, Jésus-Christ est pour lui Dieu et homme, « Deus et homo... mediam inter Deum et hominem substantiam gerens » (IV, 13), d'où sa qualité de médiateur, μεσίτης, qui lui permet tout ensemble et de servir d'exemple aux hommes et de les instruire, de leur commander avec autorité (IV, 25). Mais Lactance se trompe quand il voit dans ce ministère d'instruction et d'exemple la grande raison d'être de l'incarnation, et le fond même de l'œuvre rédemptrice. Il semblerait même, à l'en croire, que pour rendre cet exemple plus complet, le Sauveur a été soumis à la concupiscence et à la tentation [1], et qu'il a choisi d'être crucifié uniquement pour donner en sa personne un modèle aux petits et aux humbles, et subir un genre de mort qui conservât son corps entier pour la résurrection (IV, 26)!

A relever dans la démonologie de notre auteur cette idée que la première œuvre du Père, après la génération du Fils, a été la création de l'ange qui est devenu le diable (II, 9, col. 294). Pour les anges créés ensuite, ils se sont, à l'instigation de Satan, souillés par le commerce des femmes. D'eux est née une seconde catégorie de démons, ni anges ni hommes, démons terrestres qui sont causes de tous nos maux (II, 15). On reconnaît là les vieilles fables juives palestiniennes.

Plus sérieuse et plus exacte est l'anthropologie de Lactance. Le monde, nous dit-il, a été fait pour l'homme, et l'homme pour Dieu (VII, 4, 5). Cet homme est composé de corps et d'âme. L'âme ne vient pas *ex traduce*, mais de Dieu immédiatement (*De opificio Dei,* 19, col. 73); elle n'existe pas avant le corps : elle naît en quelque sorte avec lui (*Div. instit.*, III, 18, col. 406). D'essence ignée (II, 10, col. 310; 13, col. 322), elle

1. « Ideo carne se induit ut, desideriis carnis edomitis, doceret non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis » (IV, 25, 24).

est immortelle (III, 18, col. 405, 406; 19; VII, 12, 13) et susceptible pourtant de souffrir même après sa séparation d'avec le corps (VII, 20, col. 779 suiv.; 21). Le principe du péché ne gît pas en elle précisément, il gît surtout dans les appétits du corps opposés aux àspirations de l'âme (*De ira Dei*, 19, col. 135 suiv.).

Lactance n'a fait qu'effleurer la question de l'Eglise; mais ses paroles sont précises : « Sola igitur catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit a spe vitae ac salutis aeternae alienus est... Sciendum est illam esse veram in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera quibus subiecta est imbecillitas carnis salubriter curat » (IV, 30, col. 542, 543). Il relève bien haut l'efficacité du baptême : « Uno enim lavacro malitia omnis abolebitur » (III, 26, col. 432; cf. VII, 5, col. 753). Malheureusement, comme Arnobe, il exagère si singulièrement l'inutilité du culte extérieur qu'il semble ignorer l'existence, dans la société chrétienne, et des édifices consacrés au culte, et des ornements, et des images, et en un mot de la liturgie tout entière (VI, 1, 2; II, 2-4). Notons enfin qu'en morale, il déclare illicite de faire la guerre, de porter même contre un coupable une accusation de crime capital, et généralement de condamner un homme à la mort dans quelque circonstance que ce soit : opinion bien digne de ce délicat, à qui tout geste violent faisait horreur, et pour qui l'homme était un être sacré : « Itaque in hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sanctum animal esse voluit » (VI, 20, col. 708).

L'eschatologie de Lactance occupe les chapitres 14-26 du livre VII des *Institutions*, et n'est guère

qu'une reproduction des rêves millénaristes et des légendes populaires en cours, auxquels sont venus se mêler certains traits origénistes. Les âmes ne sont pas jugées immédiatement après la mort : elles ne le seront qu'à la fin des temps : « Omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat quo maximus iudex meritorum faciat examen » (VII, 21, col. 802, 803). Or le monde doit durer en tout 6000 ans (VII, 14, col. 781), et il ne lui reste plus vraisemblablement que 200 ans à durer encore (VII, 25, col. 812). Des signes terrifiants et des catastrophes annonceront sa fin (VII, 15). Un premier prince venu du septentrion fera peser sur les peuples une épouvantable tyrannie (VII, 16). L'antéchrist lui succédera (VII, 17), et les justes, assiégés et pressés de toutes parts, n'auront plus d'autre ressource que de crier vers Dieu. Alors celui-ci enverra son Fils. L'antéchrist vaincu et ses partisans en majorité détruits, une première résurrection et un premier jugement auront lieu, ne comprenant ni les idolâtres ni les impies notoires, c'est-à-dire les renégats, mais uniquement ceux qui auront connu et professé la religion du vrai Dieu (VII, 21, col. 802). Dieu les jugera par le feu : ils le traverseront tous, toutefois les parfaits n'en souffriront point (VII, 21, col. 802). Les pécheurs punis iront rejoindre les impies, afin de souffrir avec eux dans les mêmes ténèbres, mais seulement, semble-t-il, pour un temps limité et fini : « Cum impiis in easdem tenebras recondentur ad certa supplicia destinati » (VII, 21). Quant aux élus, leur première récompense sera un règne de mille ans avec le Christ, règne dont l'auteur nous fait une description toute réaliste (VII, 22, 24). Passé cette période, le démon, qui avait été lié, sera de nouveau rendu à la liberté, et de nouveau soulèvera contre les justes ce qui restait d'idolâtres. Dieu lui-même exterminera ces en-

nemis de son nom, et alors aura lieu pour les *iniusti*, c'est-à-dire pour les infidèles et les apostats, la résurrection. Ils ne ressusciteront que pour être condamnés « ad cruciatus sempiternos » (vii, 26). Leur chair changera, pour ainsi dire, de nature afin de n'être pas détruite par le feu. Ce feu, différent de celui de la terre, les brûlera à la fois et les refera : « et cremabit impios et recreabit » (vii, 21, col. 802); il les brûlera éternellement sans les consumer (vii, 21). — Et cependant les justes recevront leur récompense définitive : transformés en anges, ils vivront et régneront dans les siècles des siècles avec Dieu (vii, 26, col. 814).

§ 2. — Commodien [1].

Nous ne savons rien sur Commodien en dehors de ce que ses écrits nous apprennent de lui, et cela est si peu que l'on n'a pu jusqu'ici déterminer sûrement ni l'époque ni le lieu précis de son activité littéraire. M. Harnack [2] lui assigne la période 260-350, et plus probablement les années qui suivirent immédiatement la persécution de Dioclétien. Quant à la province où elle s'est exercée, il n'ose se prononcer, bien qu'il incline à désigner la ville même de Rome.

Quoi qu'il en soit, et que Commodien encore ait été évêque ou un simple ascète, les poèmes qu'il nous a laissés ont été écrits pour l'édification du peuple, et bien plus dans le but de frapper son imagination et de l'ins-

1. L'édition citée est celle de B. Dombart, *Commodiani carmina*, Vindobonae, 1887. — Travaux : G. Boissier, *Commodien*, Paris, 1886. J. L. Jacobi, *Kommodianus und die altkirchliche Trinitätslehre*, dans la *Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft*, IV, 1853. L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Br., 1896, pp. 555-566. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III.

2. *Geschichte der altchristl. Litter.*, *Die Chronologie*, II, p. 433 sqq.; cf. 443, 449.

truire de ses devoirs que dans le but d'exposer des spéculations théologiques. On a pu cependant y relever quelques passages dogmatiques généralement peu étendus, si l'on excepte ceux qui ont pour objet l'eschatologie. Malheureusement l'orthodoxie n'en est pas irréprochable.

Cette remarque s'applique surtout à certains vers d'une couleur patripassienne et modaliste très prononcée. L'auteur semble ne voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais surtout dans les deux premiers, que des noms différents donnés à la même personne :

Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus,
Quem infra reperies magnum et humilem ipsum.
Is erat in verbo positus, sibi solo notatus,
Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus (*Carm.* [*apol.*, v. 91 sqq.).

Dieu s'est dit Fils quand il s'est manifesté, et afin de n'être pas reconnu :

Hic pater in filio venit, Deus unus ubique :
Nec pater est dictus nisi factus filius fuisset (*Carm. apolog.*, v. [277 sq.).
Idirco non voluit se manifestare, quid esset,
Sed filium dixit se missum fuisse a patre (*Carmen apol.*, v. [363 sq.).
Nam populus ille primitivus illo deceptus
Quod filium dixit, cum sit Deus pristinus ipse, etc. (*Carm. apol.*, [v. 617 sqq.).

Et dès lors Commodien est amené, à propos de l'incarnation, à parler un peu trop généralement des souffrances et de la mort de Dieu :

. . . . Ligno vita latebat
Quo Deus pependit Dominus, vitae nostrae repertor (*Carm. apol.*, [v. 327 sq.).
. . . . Deum talia passum (*ibid.*, v. 357).

. . . . Deus passibilis (*ibid.*, v. 414).
Invidia Diaboli mors introivit in orbem,
Quam Deus occulte destruxit, virgine natus (*ibid.*, v. 775 sq.).

L'*Instruction* 8 du livre II contient, sur la pénitence et les exercices qui l'accompagnent, quelques détails intéressants, analogues à ceux que donne Tertullien :

Non fiet vacuum confusio culpae proinde,
In reatu tuo sorde manifesta deflere;
Tu si vulnus habes altum medicumque require,
Et tamen in poenis poteris tua damna lenire, etc.

Mais la partie la plus développée de la théologie de Commodien est son eschatologie. Il est peu utile, après l'exposé que l'on a pu lire de celle de Lactance, de l'analyser en détail, car, sauf les traits origénistes, elle la reproduit à peu près entièrement [1]. On y trouve le même mélange de données archaïques et de légendes populaires : la croyance que Néron n'est pas mort et sera le premier antéchrist; la défaite du second antéchrist attribuée aux restes de la douzième tribu juive, demeurés jusqu'ici cachés au delà de l'Euphrate, et commandés par l'ange du Très-Haut; un millénarisme réaliste; bref toutes les visions et tous les récits de l'Apocalypse entendus dans le sens le plus matériel, et augmentés de tous les commentaires dont les avait ornés l'imagination chrétienne.

1. Voici seulement l'indication des passages principaux : Durée du monde (*Instructions*, I, 35, v. 6; II, 39, v. 8; *Carm. apologet.*, v. 791 sqq.). — Néron antéchrist (*Instruct.*, I, 41, v. 7 sqq.; *Carm. apol.*, v. 825 sqq.). — Second antéchrist (*Carm. apolog.*, v. 887 sqq.). — Sa destruction par la douzième tribu (*Instr.*, II, 1; *Carm. apol.*, v. 941 sqq.). Millenium (*Instr.*, II, 3; II, 39, v. 12 sqq.; *Carm. apol.*, v. 979 sqq.). — Résurrection générale; fin et renouvellement du monde; châtiment éternel des impies et bonheur éternel des justes (*Instr.*, II, 4; cf. I, 29, v. 16 sqq.; II, 39, v. 8 sqq.; *Carm. apol.*, v. 999 sqq.; cf. 741 sqq., 669 sqq.).

CHAPITRE XV

LE BILAN DOCTRINAL ET THÉOLOGIQUE DE L'ÉGLISE A LA VEILLE DE L'ARIANISME

Le tableau qui va suivre n'a pas la prétention d'exposer tout ce que l'Église croyait ou enseignait au commencement du IVe siècle : le but, plus modeste, est simplement de résumer les résultats de l'enquête à laquelle nous nous sommes livrés dans ce volume, ou plutôt de marquer, aussi précisément que possible, le point de développement que les principales croyances chrétiennes avaient atteint, et auquel la théologie les avait poussées.

L'autorité de l'Écriture comme source et règle de la foi était universellement reconnue, et le canon du Nouveau Testament, s'il n'était pas complètement fixé et comptait encore des ἀντιλεγόμενα, comprenait à peu près la totalité des livres que nous y trouvons aujourd'hui. En exégèse, deux méthodes extrêmes s'étaient fait jour : l'une qui suivait les procédés de Philon et d'Origène, et qui tendait à sacrifier la lettre à la doctrine ou au système : c'est l'allégorisme; l'autre qui n'étudiait dans l'Écriture que les syllabes et les mots, ou même le sens historique le plus étroit : c'est le littéralisme absolu. Il est bien remarquable que celui-ci avait été cultivé surtout par les écoles

qui avaient abouti à l'adoptianisme. Mais entre ces deux méthodes contraires, une troisième, même à Alexandrie, tendait à prévaloir qui voulait unir la doctrine à la lettre, et trouver dans la lettre l'expression et la raison de la doctrine. On s'attachait au texte, mais on lui attribuait une valeur absolue : on y voyait un ensemble de formules de la foi dont l'Église avait l'intelligence autant que l'histoire de la révélation divine faite à l'homme.

La condamnation répétée du sabellianisme avait mis hors de cause la distinction réelle des termes divins de la Trinité. Tertullien leur avait déjà attribué le vocable de *personne,* et Origène celui d'ὑπόστασις, généralement accepté, mais dont l'emploi cependant ne devait devenir exclusif que plus tard. On croyait à la divinité du Verbe ou du Fils, conclue de la divinité de Jésus-Christ plutôt qu'affirmée directement. Le Fils est né du Père : il n'est donc pas un κτίσμα ni un ποίημα, mais bien de l'essence du Père, ἐκ τῆς οὐσίας : l'équivalent de cette dernière expression est dans les apologistes et l'expression elle-même se rencontre après eux. Deux difficultés cependant embarrassaient ici les théologiens, toutes deux venues de la philosophie grecque. Si le Verbe a été produit pour la création, sa naissance parfaite n'est donc point éternelle, dans la rigueur du terme ; et, s'il est créateur, il se rapproche donc, par quelques-uns de ses attributs, de la création : il n'est pas le Dieu absolument transcendant. Génération temporelle et subordinatianisme, deux conséquences de la théorie qui voit dans le Verbe l'organe nécessaire de la création. La première est rejetée par Origène et l'école d'Alexandrie, elle l'est aussi par le pape Denys au nom de l'Église romaine ; la seconde aura la vie plus dure, et sera en réalité dans une large mesure l'objet

précis de la discussion dans le conflit arien. En tout cas, le mot qui doit tout terminer, l'ὁμοούσιος a déjà fait son apparition. Les Alexandrins l'ont prononcé et Adamantius l'a écrit. Le concile d'Antioche, il est vrai, l'a rejeté, mais seulement au sens sabellien. D'autre part, on n'en saisit peut-être pas immédiatement toute la portée ; il faudra, pour en montrer toute la force, qu'Athanase insiste sur l'unité divine.

Quant à la personne du Saint-Esprit, elle reste à peu près en dehors de l'examen théologique. Dans le langage courant, on en parle comme d'une personne proprement divine. Puis, à la réflexion, quelques hésitations se produisent et persistent, ce semble, dans l'école d'Origène : simples scrupules de théoriciens que le reste de l'Église ne paraît pas avoir connus, et que l'autorité d'Athanase dissipera d'un mot. C'est par le Fils que l'on rattache le Saint-Esprit au Père : la formule *a Patre per Filium* représentera bien cette conception.

Des questions relatives à l'incarnation deux seulement ont été expressément traitées et résolues : celle de la divinité de Jésus-Christ contre les adoptianistes, et celle de la réalité de son humanité contre les docètes. Sur les autres points, si l'on excepte Tertullien dont les formules anticipent l'avenir, on n'a posé encore que les prémisses des solutions, ou, quand on a énoncé les solutions, on l'a fait en dehors de toute polémique. Aucune difficulté ne s'est élevée sur l'existence d'une âme humaine en Jésus-Christ : l'autorité d'Origène détruira plus tard ici les sophismes d'Apollinaire. La croyance en l'unité de personne en Jésus-Christ est, on peut le dire, générale : elle se manifeste surtout par l'usage de la communication des idiômes. D'autre part, en maintenant que le Sauveur est à la fois vraiment Dieu et vraiment

homme, et qu'en devenant homme il n'a pas cessé d'être Dieu, les Pères écartent par avance les diverses formes du monophysisme, et jettent les bases des définitions de Chalcédoine. La doctrine de l'unité personnelle et de la dualité des natures de Jésus-Christ est donc, chez les chrétiens éclairés du moins — car dans la foule bien des idées confuses règnent encore —, cette doctrine, dis-je, est donc en substance reconnue et acceptée : seulement le langage n'y correspond pas toujours, et l'expression en manque parfois de rigueur et de fermeté.

Jésus-Christ est venu pour nous sauver, pour nous racheter : on rattache à sa mort cette œuvre de rédemption et de salut. Le sang de Jésus-Christ est regardé comme le prix de notre rançon payé à la justice de Dieu : il y a déjà là une manière de satisfaction : mais une théorie plus profonde, développée de saint Paul, accentue cette dernière idée en nous montrant en Jésus-Christ le représentant de toute l'humanité expiant en son nom. C'est la théorie de notre récapitulation dans le Sauveur ou encore de sa mort considérée comme un sacrifice.

La mariologie est presque toute renfermée jusqu'ici dans l'article du symbole « *natus ex Maria virgine* ». L'angélologie n'a point reçu de précision notable : beaucoup de théologiens continuent d'y suivre les interprétations juives à propos notamment de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes (*Genèse,* VI, 2). En revanche, le culte des saints, et en particulier des martyrs, est chose pratiquée et acquise.

La théorie du péché originel est encore à faire ; mais on en possède les éléments, et si l'on n'a pas l'idée nette et claire de ce qu'est en soi la faute héréditaire, on a du moins le sentiment d'une chute physique et morale, conséquence de notre naissance d'Adam pécheur. Il faudra

attendre saint Augustin pour entendre sur la grâce actuelle un enseignement un peu complet; jusque-là, celui de l'Église se borne à l'affirmation générale du besoin que nous avons du secours de Dieu pour faire le bien, et aussi du devoir qui nous incombe de coopérer par nos œuvres à notre salut. Tertullien a vigoureusement dessiné la théorie du mérite et de la satisfaction, et l'Occident se l'est appropriée : en Orient les choses sont moins avancées, et les rapports de Dieu et de l'homme sont déterminés d'une façon moins juridique et moins rigoureuse.

Ce sont les Africains qui ont, avec saint Irénée, contribué le plus au développement de l'ecclésiologie. Il est entendu depuis longtemps qu'il n'y a qu'une seule vraie Église au sein de laquelle on puisse être sauvé; que dans cette Église elle-même doit régner, avec l'unité des cœurs, l'unité de symbole et de foi; qu'un des caractères de cette Église est d'être catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier. Cette Église possède la vérité, et jouit, pour la prêcher sûrement, de l'assistance du Saint-Esprit. Elle jouit aussi du pouvoir de remettre les péchés, tous les péchés, et l'exercice de ce pouvoir n'est limité que par elle-même. Le droit de sa hiérarchie est d'ailleurs, au début du IVe siècle, fermement établi et reconnu. Prêtre, docteur et législateur, l'évêque enseigne, gouverne et administre, en même temps qu'il préside à la liturgie. A l'évêque de Rome manifestement textes et faits attribuent ou supposent une considération hors de pair et une autorité spéciale dont la nature et l'étendue ne sont pas cependant clairement déterminées.

On entre dans l'Église par l'initiation chrétienne dont l'ensemble comprend le baptême, la confirmation ou consignation et l'eucharistie. La doctrine du baptême est à peu près achevée en ce qui concerne son

rôle, ses effets, le sujet qui le reçoit, et les conditions où doit se trouver le ministre qui le confère au point de vue de la foi. Ici, malgré quelques dissidences qui se prolongeront, l'usage de Rome, dans la controverse baptismale, triomphe de celui de Carthage. La confirmation ou consignation, bien que distinguée du baptême, ne se sépare guère normalement de lui ni dans le langage ni dans la pratique; et quant à l'eucharistie, si nous trouvons qu'on nous la présente généralement et d'une façon nette — il faut peut-être excepter Clément d'Alexandrie et Origène — comme étant le corps et le sang de Jésus-Christ, rien cependant n'est expliqué ni précisé de la façon dont on conçoit cette présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement. Dès la plus haute antiquité la liturgie eucharistique est regardée comme un sacrifice commémoratif de la mort du Sauveur. C'est un sacrifice vrai et plein; on l'offre, en dehors des jours fixes, aux jours des *natalitia* des martyrs; on peut l'offrir pour les défunts.

J'ai déjà parlé, à propos de l'Église, de la pénitence et du pardon des péchés : les trois conditions de ce pardon, confession, expiation, intervention de l'évêque se trouvent déjà indiquées dans Tertullien et Origène. Sur les autres rites, extrême-onction et mariage, les documents des trois premiers siècles se taisent ou ne disent que peu de chose. Sur l'ordre, ils sont un peu plus explicites, sans l'être beaucoup. L'ordre se confère par l'imposition des mains de l'évêque, ou des évêques, et du clergé. Au milieu du IIIe siècle, les ordres inférieurs font leur apparition : on en compte cinq en Occident, ceux de sous-diacre, d'acolythe, d'exorciste, de lecteur et de portier : en Orient, on ne connaît que les lecteurs.

Dans la période qui nous a occupé, la morale des communautés chrétiennes n'a pas couru de moindres

dangers que la croyance, et peut-être ne sont-ce pas les théories laxistes qui l'ont le plus menacée. Le laxisme se dénonce lui-même : il en est autrement de l'encratisme et du rigorisme outré vers qui ces générations fortes se sentaient naturellement attirées, comme vers les formes supérieures de la vertu. Le bon sens de l'Église a cependant fait justice de ces exagérations. La distinction a été posée des préceptes et des conseils ; et si l'accomplissement des premiers a été regardé comme une essentielle condition du salut, l'observation des seconds a été laissée à l'initiative des âmes plus généreuses. L'idéal chrétien ne s'est pas abaissé, mais on n'a imposé à personne de sortir, pour y atteindre, des voies communes.

Les impulsions violentes vers les voies extraordinaires qui résultaient, dans le principe, de l'attente d'un jugement imminent ou des menaces de mort au milieu desquelles on vivait, s'étaient, du reste, singulièrement atténuées au début du IVe siècle, alors que la parousie ne semblait plus si proche, et que l'édit de Milan paraissait avoir clos l'ère des persécutions. A ce moment, les calculs d'un Lactance et d'un Commodien sur la fin du monde ne troublaient que peu de gens, et les rêves millénaristes avaient perdu beaucoup de partisans parmi les chrétiens instruits. L'autorité hiérarchique s'en préoccupait peu. On n'était pas encore au clair sur le point de savoir quand aurait lieu, après la mort, la rétribution définitive. En revanche, la résurrection de la chair était universellement admise : seulement, l'école d'Origène l'entendait dans un sens contre lequel on commençait à protester énergiquement. Sa théorie de l'*apocatastasis,* contraire, il faut le remarquer, à toute la tradition antérieure et contemporaine, n'avait pas encore, ce semble, conquis de sympathies notables, et ne devait trouver que plus

tard un écho dans les écrivains de l'Église. Jusqu'ici on s'en tenait généralement aux anciennes affirmations d'un enfer éternel destiné aux pécheurs, et d'une vie sans fin dans la société de Dieu qui serait la récompense des justes.

Ce résumé de l'état de la doctrine théologique à la veille de l'arianisme nous montre donc l'Église fixée sur les bases de sa croyance, et, en somme, prête, quand il le faudra, à en définir les grandes lignes. L'organe de ces définitions devait être sa hiérarchie, et c'est parce que les prérogatives de cette hiérarchie sont reconnues, que l'Église pourra imposer ses décisions et dissiper les attaques dont elles seront l'objet. Malheureusement, cette hiérarchie elle-même se trouvera souvent divisée, et les rivalités de personnes autant que les divergences doctrinales prolongeront outre mesure des débats qu'une discussion sincère aurait pu clore en quelques heures. Mais au moins ces débats, en se prolongeant, seront-ils l'occasion d'un éclaircissement plus complet de la révélation évangélique, et d'un progrès plus sensible de la société chrétienne dans l'intelligence de sa foi.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

LE PREMIER ÉTAT DU DOGME CHRÉTIEN. LA PRÉDICATION DE JÉSUS ET DES APOTRES

CHAPITRE III

LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES APOSTOLIQUES

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES DÉFORMATIONS DU DOGME CHRÉTIEN. LES HÉRÉSIES DU IIe SIÈCLE

CHAPITRE V

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE LE PAGANISME ET LES COMMENCEMENTS DE LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. LES APOLOGISTES DU IIe SIÈCLE

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

LES PREMIERS GRANDS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES EN ORIENT. CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE

CHAPITRE VIII

LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES ET TRINITAIRES EN OCCIDENT A LA FIN DU IIe ET AU COMMENCEMENT DU IIIe SIÈCLE

CHAPITRE IX

LES FONDATEURS DE LA THÉOLOGIE LATINE. SAINT HIPPOLYTE, TERTULLIEN, NOVATIEN

CHAPITRE X

LA QUESTION PÉNITENTIELLE EN OCCIDENT AU IIIe SIÈCLE. LE NOVATIANISME

CHAPITRE XI

SAINT CYPRIEN ET LA CONTROVERSE BAPTISMALE

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE EN ORIENT DEPUIS ORIGÈNE JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE

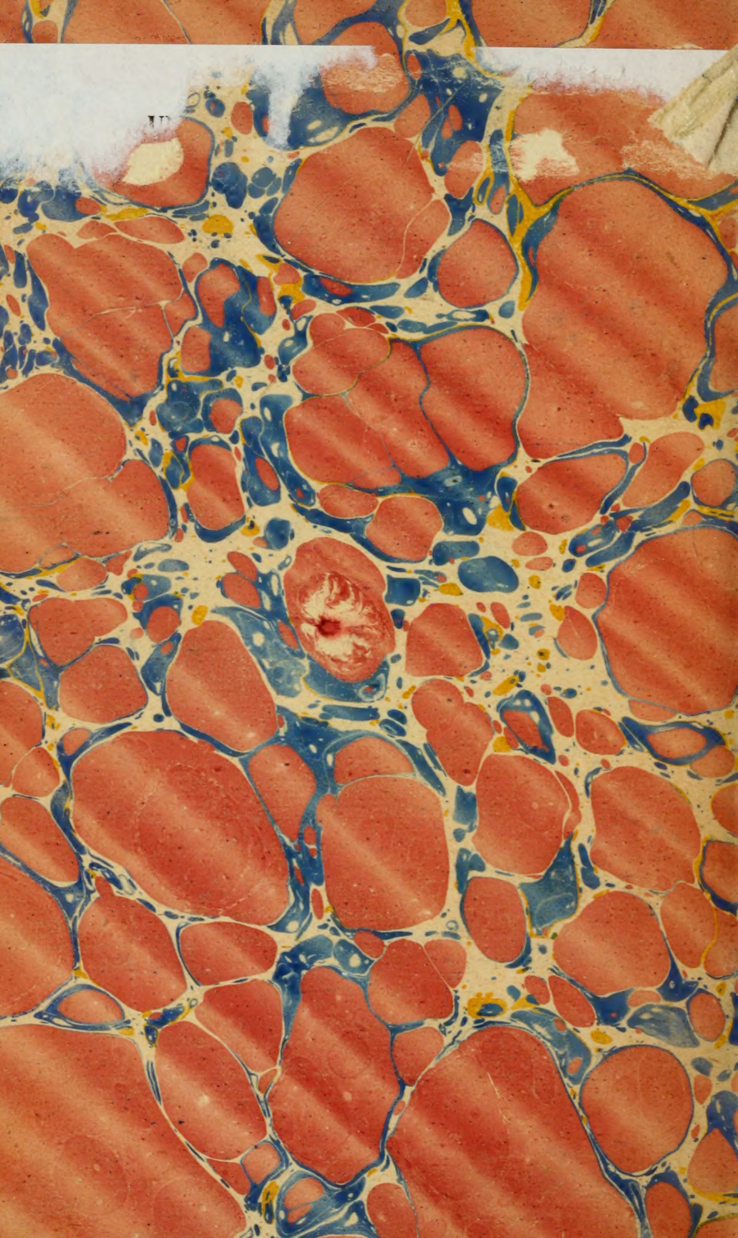
CHAPITRE XIII

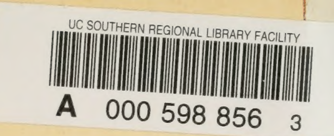
LES HÉRÉSIES ORIENTALES DE LA FIN DU IIIe SIÈCLE

CHAPITRE XIV

LES THÉOLOGIENS OCCIDENTAUX DE LA FIN DU IIIe ET DU COMMENCEMENT DU IVe SIÈCLE

CHAPITRE XV




UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 598 856 3

